

علي شريعتي

وتجديد التفكير الديني

بين العودة الى الذات وبناء الآيديولوجية

دار الأمير

علي شريعتي
وتجديد التفكير الديني

بين العودة إلى الذات وبناء الآيديولوجيا

عبد الرزاق الجبران

دار الأمير

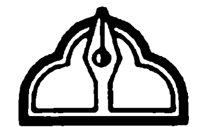
إسم الكتـاب علي شريعتي وتجديد التفكير الديني

إسم المؤلـف : عبد الرزاق الجبران

تصميم الغلاف : Moon Ray

الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م

الناشـــر دار الأمير للثقافة والعلوم ش.م.م



دار الأمير للثقافة والعلوم ش.م.م

مؤسسة ثقافية للتأليف والترجمة والنشر

ص . ب 5551 / 113 الحمراء - بيروت - لبنان

هاتف 717665 - 3 - 00961

E-mail:daralamir@hotmail.com

الفهرس

أجل إنه المعلم شريعتي ٩

تمهيد.. في أزمة الوعي الديني ١٣

مدخل في الإصلاح الديني والدورات التاريخية ٢٩

وجاء شريعتي عائداً (موقعه ودوره ومساره في العودة إلى الذات) ٥٥

- العودة.. والحاجة الآلية لفلسفة التاريخ ٧٢

حياته ... بين الحقبة والمسار ٨٩

المنهج وما أبدعه في ذلك تأسيساً ١٣٣

- منهج الرمز والأسطورة في الوجود الديني ١٥٣

- الاتجاه الاجتماعي للمعرفة الدينية، وبعد الواقع ١٥٩

شريعتي وإصلاح المؤسسة الدينية.نحو بروتستانتية إسلامية ١٧٧

- سيسولوجيا الانحراف الديني تاريخياً ١٧٧

- دفاعاً عن عالم الدين (إسلام علماء.. لا إسلام مشايخ) ١٨١

- تاريخية ظاهرة الروحاني (بين السلطان والمصلحة والجهل والكسل) ١٨٤

- العالم (بين هداية المجتمع والوصاية عليه) (بين الضرورة والرسمية) ١٨٧

- ظاهرة التدكين في المؤسسة الدينية (احتراف الدين) ١٩٣

- آيديولوجيا واحدة ولا ألف رسالة عملية ٢٠٤

- أبو ذر واحد ولا ألف ابن سينا ٢٠٩
- الإسلام البروتستانتي (الماهية والإيجاد) ٢١٦
- الإســـلام الاحتجـــاجي ٢٢٥
مسألة الآيديولوجيا.. والتأصيل لمنظومة التفسير والتغيير والصنع ٢٣٥
- الدين الآيديولوجيا (بين الدين التقليدي والآيديولوجي) ٢٤١
- الوصول إلى الآيديولوجيا (كيف، ومن) ٢٤٥
ولاية المفكر الملتزم.. وآيديولوجيا الحكم ٢٥٩
- الجماعة والقائد (الأمة والإمامة).. الضرورة والماهية ٢٦١
- اتجاهات الحكم الأمثل ٢٦٥
- بين ولاية الفقيه وولاية المفكر الملتزم ٢٦٩
- القائد والتعيين..
بين الانتخاب والتشخيص (بين الحق الخارجي والذاتي) ٢٨٠
الاتجاه التفسيري (المنهج، الآليات، النتاج) ٢٩٣
- إشكالية فهم النص ٢٩٥
- البناء الرمزي للنص القرآني ٢٩٦
- التطبيق والنتاج ٣٠٠
ملحــق ٣٣٥
أجل هكذا كان يا أخي (نص لشريعتي) ٣٣٧
كلمــات ورســائل ٣٥٣

❁❁❁❁❁

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الناشر

لم يكن عبد الرزاق الجبران الوحيد الذي حاول توحيد رؤى شريعتي لقضايا الإنسان والإسلام والربط بينها، فقد سبر الكثيرون قبله هذا الغور، وعليه فقد صدر لحد الآن أكثر من عشرين دراسة ما بين أكاديمية، وثقافية عامة، وبعدة لغات، حاول كتّابُها بطريقة أو بأخرى الوقوف على آراء هذا الرجل المفكر وتحليلها، ومن ثم الوصول إلى نتائج تفاوتت حيناً وتناقضت أحياناً، ولا يسمح المقام بسردها الآن فالمتتبعون يعرفونها جيداً، ولكن ومن باب الأمانة، ومع الإحترام الكامل لهذه الدراسات وأصحابها (على الأقل ما وصلنا منها) نقول أنها لم تفِ شريعتي حقه، وهذا يعود لسببين أساسيين:

السبب الأول: عدم امتلاك الأدوات المعرفية التي تضمن سلامة الفهم للنص «كنص شريعتي» ومن ثم تحليله والوصول إلى النتائج المرادة، ومن باب الإنصاف أن البعض كان يمتلك هذه الأدوات ولكنه لم يُحسن توظيفها (شمولياً) وذلك يعود بشكل رئيس لعدم الإطلاع الكامل على النصوص المتفرقة بأكثر من مكان ومرجع وبلغات ثلاث، وتبرز هنا إشارة مهمة قد تكون عذراً لهؤلاء وهي أن هناك كتباً ونصوصاً ما زالت إلى يومنا هذا باللغة

الفرنسية ومنها الرسائل الجامعية في جامعة «السوربون ـ باريس» وغيرها، هذا دون أن ننسى أهمية فهم الظرف الموضوعي الذي كان شريعتي يتحرك من خلاله.

السبب الثاني: يعود مرجعه الواضح الجلّي إلى تحليل نصوص شريعتي وفكره (وفكرته) كما نريد نحن وليس كما أراد هو، أو بالأحرى تكون النتيجة مسبقة «ولدينا نحن» وليست لدى شريعتي، وهذه ـ طامة كبرى ـ في البحث والتحليل العلميين، وهذا يُدخِلنا إلى مدخل آخر لا بد أن نشير إليه وبشكل عام وليس فقط في نص شريعتي وهو **أمانة التحليل**، والتي لا تقل أهمية عن **أمانة النقل**، وهذا أمر بالغ الخطورة وبحاجة إلى (خُلقِ علمي) إن صحت التسمية، وذلك في إيصال الفكرة التي أراد صاحبها أن تصل، وبعدها يأتي الحق الكامل في الموافقة أو النقد، ولكن يبقى الأساس أن تُحلَّل الفكرة من خلال المنظومة الفكرية والعلمية لصاحبها، وخاصة إذا كانت عملية الربط هذه متعددة الأماكن، كما هو الحال في محاضرات ونصوص الشهيد شريعتي، ولا بد هنا من لحاظ أن «الفكرة» تطورت عنده (شريعتي) من مرحلة لأخرى شأنه في ذلك شأن المفكرين «التنويريين»، وبالأخص أن صاحبها «الفكرة أو النص» لم يعد على قيد الحياة فهنا يكون ثقل الأمانة أشد مسؤولية.

وجدير بالملاحظة للأخوة القراء أن نص شريعتي وخاصة «العلمي» منه لم يَتَكَوَّن من ثقافة ـ ساذجة ـ من تحت منبر هنا أو من كرّاس هناك، فقد تكوّن نصه من خلال إطلاع، ودراسة،

وتمحيص لتراث معرفّي ـ انساني ـ ضخم وهائل تعددت فيه الروافد، وهنا كان الهمّ الأكبر لشريعتي فقد عمل لأكثر من عشرين سنة على تأصيل هذه المعارف والعلوم الإنسانية وربطها بالإسلام وتجييرها لمصلحة الإسلام، وإثبات أن الإسلام كان السَّباق دائماً وعليه يبقى هو الأساس.

ومن خلال ما تقدم برز الخطاب الثوري ـ التنويري ـ لشريعتي وتربيته لذلك الجيل الواعي النابض بالعلم والثورة في آن، ولا يزال مستمراً إلى اليوم، هكذا كان يرى شريعتي رسالته: . . **فلاح الإنسان**.

وهذا ما حاول الأستاذ الفهيم عبد الرزاق الجبران القيام به، فقد حاول أن يرى شريعتي كما أراد شريعتي أن يُرى، ويقول ما أراد شريعتي أن يقول، وقد نجح إلى حدٍ كبير في إبراز هذه الجوانب، والتي بلا شك قيّمة وصعبة معاً.

وفي نهاية هذا التقديم المتواضع لا بد أن أشير إلى كلامِ الشهيد بهشتي(١) والذي اضطر أن يؤلف كتاباً بالفارسية، يدافعَ به عن شريعتي وآرائه ويناقشها ويؤصلها إسلامياً(٢)، وهنا نشيرإلى أن

---

(١) أحد كبار قادة الثورة الإسلامية في إيران، أسس المركز الإسلامي في هامبوغ المانيا قبل انتصار الثورة، ورئيس المحاكم والمدعي العام للثورة بعد انتصارها، والرجل الحديدي في نظر أمريكا وقد اعتبرته علناً عدوها الأول وهو من مؤسسي الحزب الجمهوري الإسلامي ورئيسه، وكان يجيد اللغات: الألمانية، الإنكليزية، والعربية. استشهد في ١٩٨١/٦/٢٨ أثناء تفجير مقر الحزب الجمهوري في طهران مع ٧٢ من كوادر الثورة والحزب و٣١٣ من الحضور.

(٢) اسم الكتاب «الدكتور شريعتي باحث على طريق الوصول»، تأليف الشهيد بهشتي، دار البقعة، الطبعة الثانية ١٩٩٩م ـ طهران ـ.

الحملات الظالمة التي شُنّت على شريعتي لم يسلم منها البهشتي أيضاً[١]، وإلى هذا أشار الإمام الخميني عندما قال «ومظلوميته كانت أكبر من شهادته» ونترك الكلام للشهيد البهشتي حيث يقول :ـ

لقد أوجد الدكتور ـ علي شريعتي ـ طوال السنوات الحساسة ـ من عمر الثورة الإسلامية ـ جواً حماسياً مؤثراً، وكان له الدَّور البنَّاء في جذب الطاقات الشابة المتعلمة نحو الإسلام الأصيل، واجتذب قلوباً كثيرة نحو الثورة الإسلامية. وعلىٰ الثورة والمجتمع أن يقدّرا له ذلك الدور المؤثر.

كان الدكتور ـ علي شريعتي ـ رجلاً عاملاً مجدّاً، لقد كان فناناً بحق، وهذا الجانب الفني يظهر في قلمه وكتاباته. كان يرغب حقاً أن توجد حركة وثورة إسلامية أصيلة في بلدنا، بعيدة عن التأثر بثقافة الشرق والغرب، تقوم على أساس الإسلام الأصيل، وكان يعشق تلك الفكرة[٢].

بكلام شهيد عن شهيد نختم بهذه الشهادة، والحمد لله أولاً وأخراً.

محمد حسين بزّي

٢١/١٢/٢٠٠١م

---

(١) رحم الله الشهيد بهشتي عاش مظلوماً ومات مظلوماً وكانت مظلوميته أكبر من شهادته ـ من بيان الإمام الخميني في نعي الشهيد بهشتي ـ.

(٢) نفس المصدر السابق، «الدكتور شريعتي باحث على طريق الوصول».

أجل إنه المعلم شريعتي...!

اجمعي قواكِ إلى قوايَ أيتها الأرض... وخذ أقلامي إلى أوراقك أيّها التاريخ.. وتعالوا أيها الشعراء في زوايا الليل.. وأنتم أيها المتجولون في صحراء الحزن والألم والروح، في صحراء الاستضعاف والتحرر والثورة، في صحراء الحق والخير والجمال، المتجولون في صحراء الوعي والغوص في الذات والمجتمع والعالم، في صحراء الإنسان بحثاً عن الحقيقة.

تعالي أيتها الدنيا بكل أوصال حروفك المقطّعة هنا وهناك بحشرجات الأيام.. تعالوا إلى ورقتي هذه.. ودعونا نكتب كلمة في المعلم شريعتي.

سيقولون لي؛ ما بالك؟ هكذا تحدو بنوقك حدواً تختزل به أنين الصحراء.. نعم سيقولون؛ من يكون ذلك الذي غرقتَ فيه حتى غدوت لا تجرُ أنفاسك إلا في عمق أمواجه. فأقول: أيها الناس؛ التلميذ الذي لا تغوص روحه في أمواج معلمه لن ينتشي بأنفاس الحقيقة.. ألم تروا أنَّ الزهرة التي لا تدفن بذرتها تحت الأرض لن تفتح أوراقها على الشمس.

وأيضاً لن تقبلو ذلك، ولن يُجدي جدران أذهانكم.. فأقول: أيّها الناس انتظروا مئة عام وعام.. إنها سنة المصلحين أبداً، تسير في فلسفة (ولو بعد حين)(*).

كيف لا يكون لك ذلك أيُها المعلم، وإني أرى الذوات التي عانقت أوراقك أخذتها أجنحة تحلق بها بعيداً عن متاهات الدروب، والدروب.. وبذلك ستصل إلى آبار يثرب، وتلال مكة وزمزمها، وتراب (أبي تراب)، ودماء كربلاء.. إذ ما زال ذلك التراب لوحده يصنع طينة الإنسان الأرقى من نور الملائكة، وما زالت تلك الدماء في خريرها تصدح في آذان الأجيال سمفونية الثورة.

كيف أيُها المعلم لا تكون كذلك، والصفحة التي تنتسب إليها في التاريخ فتحها لك العباقرة كي تُقرأ صفحتهم، لا بل فتحها لك التاريخ نفسه، وإلا إن لم يفعل ذلك فلن تحدق الأجيال الآتية بقرن.. يقال له؛ (القرن العشرين).

ما أتفهه لسان التاريخ.. عفواً، ما أتفه تلك الأقلام فيه التي جعلت أرسطو؛ (المعلم الأول)) ورقَّمت وراءه من على نسقه.. ففي عقيدتي؛ أنَّ كُلَّ مُنحةٍ تأتي من غير الناس فهي هراء، لذا أُمن بالتاريخ الشفوي وأُغض بصري عن التدوين منه.. ذلك الشفوي الذي يبقى حديث السامرين، فهو أصدق بكثير من أقلام المدلّسين، فلم يتسامر - أيها المعلم - مستضعفٌ من

(*) لا تدل هذه الكلمات على الانغماس التام مع أفكار المعلم شريعتي بحيث تشكل دوغما تغطي منطلقاتنا أو استمارة مغلقة أغلقت أفكارنا داخلها، ولكن المسألة هو أنه؛ لو تجردنا عن ذلك وجدنا شريعتي في حد ذاته عملاقا صعب علينا أن نضاهي به رجلاً من رجالات الإصلاح الديني إلى يومنا هذا.. وسيقول الزمان وحده كلمته في ذلك، وهنا بعض تلك الكلمات.

طغاة السيف، ولا مستحمر من طغاة الدين أمام موقد ذاكرته حتى علت سنحته موجةٌ أخذتها ريحك صوب تلال مكّة من جديد، وكأن الإسلام بوجهه الأول يُبعث من جديد. ولم يتسامر رقٌ يوناني، ولم تهدد أمٌ ابنها في ذلك الزمن السحيق، إلا بحرية العبد ((اسبارتكوس)) حيث كان أجدى وأسطى للحق من أرسطو، وأفطن من افلاطون.

كُفِّرتَ حتى غدوت زنديقاً، وقُدِّست حتى غُلِيَ فيك، وهذا هو شأن العظماء.

أثاروا عليك ما أثاروا.. ولكنك تعلم أن أولئك- كما وصفهم ذلك الذي خلفته- ؛ إمّا من القاسطين ((أصحاب الأمبريالية والاستبداد في الشرق))، أو من المارقين ((أصحاب الرجعية والاستحمار))، أو من الناكثين ((أدعياء اليسار الانتهازيين)).

أتعرف لماذا لم يفهموك، بكلمة واحدة؛ لأنهم لم يفهموا الإسلام، فحسبوك جئت بغيره.. أنت تعرف أنه لو جيء ((من مكة)) بإسلام الرسول من جديد لحاربوه واعتبروه بدعاً، فما بالك معك أنت، وقد جئت من ((السوربون)) وبين تلال مكة و أروقة السوربون ألف دين ودين.

أتدري أيضاً لماذا حاربوك، لأنك كنت تنفق مال الدنيا على الدين، وكانوا ـ كما وسمتهم ـ ينفقون مال الدين على الدنيا، فخشوك على دنياهم، كما خشيتهم على دينك.

ذبحوا الحقيقة في مذبح الشريعة، وأنت عانقت مديتها بين جوانحك، ونحرت مصالحك تحت قدميها.

كما وصفتهم؛ دفنوا دينهم خلف محل دينهم. أما أنت فدفنت خلف دينك الخبز والصيت، فشتّان بين دكاكينهم وقرآنك.

ما زلت متوهجاً وقد انطفئوا.. أتعلم لماذا.. لأنه كما قال لي أحدُهم؛ ما زال دمك ينزف، والدماء وحدها التي لا يخبو توهجها سواءً فرّقتها الرياح.. أو غسلتها الأعاصير.

تعال وأقرأ ماذا كُتبَ على حائط قبرك المرهق، كما كنت مرهقاً في سفرك الطويل، ولكن هوّن عليك أيُها المعلم؛ فها هم الناس - تلك المفردة التي كانت أقرب الكلمات إليك - يسافرون من بعيد، بعيد، كي يشعلوا تلك الشمعة التي كنت ترتبط معها في وجودك بأسرار وأسرار.. جاءوك من بعيد علّهم ينبضون بشيء من روحك..

فاقرأ في سمائك ما كتبوا في أرضك القديمة.

تمهيد

أزمة الوعي الديني

((إنّ مجتمعا وضيعا غير واعٍ، حتى وإن كان له دين متطور راقٍ، فإنه لن يتمكن من الرقي، بل سيحط من مستوى دينه الراقي، ويضغطه في قوالب ملوّثة وضيقه ويمسخه))

((شريعتي))

لم تكن أزمة البشرية ـ في انهيارها الحضاري شرقاً وغرباً ـ أنها خلت عن أطر من طراز العبقري، أو الفيلسوف، أو الحكيم، أو العالم، أو القدّيس، أو الثوري، أو الفنان، أو القائد. وإنما أزمتها تكمن في خلوها عن طراز ما نسميه بـ((الإنسان الواعي))، ذلك الطراز الذي يصله ((فردٌ ما)) حينما يرقى منزلة ((الوعي))(*) بـ((الذات، المجتمع، العالم)) فيما ((يجب

(*) لا توجد مقولة تظم الفكر الإنساني الأمثل الذي يتناسب مع فلسفة الوجود والإنسان والتاريخ وتكامله إلا مقولة (الوعي)، إذ هي الوحيدة التي تملك الفضاء الأوسع للاتجاهات المعرفية المتأرجحة بين (دين بلا عقل) و (عقل بلا دين)، بل إنها الوحيدة التي تفتح المناطق التي ←

أن تكون)) عليه هذه الثلاثة. هذا من جهة ، ويكون حراً مختاراً بعيداً عن قبضة الطين، أو قبضة ((الجهل، الخوف، المنفعة)) من جهة أُخرى. ويكون ذا شوق وإرادة إلى ما يمليه عليه ((وعيه)) فيما ((يجب أن تكون عليه)) ((ذاته، ومجتمعه، وعالمه)) من جهة ثالثة. وحينها سيكون فيلسوفاً وعبقرياً وعالماً وقديساً وثورياً وفناناً وقائداً، بل لن يكون بحاجة إلى تلك الألقاب بعد ذلك، لما هو عليه بعد بلوغه مرحلة ((الإنسان)).. تلك المرحلة التي هي فقط وفقط، سجدت له الملائكة حينها(*).

ويبقى المصلحون على طول التاريخ في وضع نسبي بقربهم من تلك المرحلة (=الإنسان)، مع ذلك فهم بلا شك قريبون أو على سفح قمتها، إلا الأنبياء والأولياء (بالمعنى المطلق وصياً كان أو بقّالاً)، فقد وصلوا تلك القمة. لذا من كان هناك على قمتها وإن لم يوحى إليه فهو (نبي قومه وفترته وعصره(**)، فهو الوحيد حينها من ((يُنبئ)) الناس عن الحقيقة

➜ يُستوجب معها اللامنطق واللاعقلانية، حيث تنفرد حينها آليات نفسانية بعيداً عن المنطق والعقل. وبكلمة واحدة؛ إن (المعرفة) غير (الوعي). فالبشرية في مسارها تبحث عن المعرفة وتتوقع النجاة معها ولكن تعلمت وعرفت وازدحمت معارفها ومع ذلك يُرثى وضعها ، لأنها لم تتجاوز المعرفة بالوعي.

(*) فلم يكن ذلك السجود مع بدء الخليقة ـ والذي يتناول فلسفة الإنسان ـ لذلك الكيان ذي الصفات التكوينية البشرية، التي يمتاز بها عن باقي المخلوقات الأخرى ، وإنما لذلك الإطار، ولتلك الماهية التي تتحدد بمرحلة وبمحطة سامقة يصلها الفرد، والتي أسماها القرآن بـ ((خليفة الله)) ، فكثيراً منا تلعنهم الملائكة بل تبصق بوجههم ليل نهار.. إذ حاشا لله أن يجعل أو يسمّي أولئك المفسدون في الأرض ؛(خلفاء) له فيها وبكلمة واحدة، خليفة الله هو؛ من يجسد شيء من صفات الله في الأرض.

(**) كما أن هناك من يمثل ((نبيَّ موقف))، و ((نبيَّ كلمة))، أي أن هناك حادثة ما، لو كانت مع نبي ما لوقف بها موقفاً معيناً، أدّاه فرد غير موحى إليه حينما اعترضته تلك الحادثة، ((فأبو ذر)) نبيّ في ➜

الضائعة ويجسدها ـ إذ للنبي دوران؛ ((آيديولوجيا هداية يُنبئ عنها، ودور تأريخي تجسيدي لتلك الآيديولوجيا كي لاتبقى الأخيرة قائمة))، إضافة إلى أنه حينها خليفة الله في الأرض الممثل والمجسد لمستوى من صفاته التي تمثل بدورها القيم المثلى للإنسانية. حيث يكون الكمال ونجاة البشرية بالكدح نحوها ، وهذا ما سيجعله الحجة والشاهد عليهم.

إلا أن البشرية طالما تكون مولعة في خط أقدامها بلزوبة الطين، ولم تجهد نفسها نحو تلك القمم، إذ تتشبث غالباً بمن ينحو بها نحو الرفاه والمتعة والراحة أو السعادة الراكدة وتتخلف عن تلك القافلة، التي تريد بها نحو الكمال والسعادة المتحركة أو الملتهبة، فطريق تلك القافلة ذا مرحلتين ؛ (التخلي والتحلي).. التخلي عما هو سائد ومعتاد، مما أُعتيد في رحم الآباء، وفي المجتمع وفي الذات، من الرفاه والراحة واللذة .. أي بكلمة واحدة، يكون توجه هذا التخلي هو؛ نحر جميع المصالح تحت أقدام الحقيقة بالصراع والتضحية والنضال والجهد والعمل، لذا لم يكن مع هذا المسار إلا القليل القليل على طول التاريخ، وعن هذا وصف الإمام علي بن أبي طالب (ع) طريقهم؛ موحشاً.. لقلة سالكيه.

فمع كل شتاء حضاري يلوح المجددون من قمم قيمهم نحو الطريق، والناس على مفترق طرق، فمنهم من يراه (=المجدد) كاذب أشر ، ومنهم من يجد في ذلك الطريق ذهاب مصالحه ودنياه، ومنهم من يخشى السوط إذا ما سلكه، مع رغبته فيه وإيمانه بنهايته، ومنهم من يستصعب خوضه؛ صراعاً،

← موقفه ضد انحراف الإسلام ونهايته بتلك الربذة ، والفرزدق نبيٌ في موقفه بتلك القصيدة التاريخية التي انتصر بها للحق في الإمام زين العابدين بن الحسين أمام الطغاة ، مع أنه قد يكون فاسقاً في كثير من أروقة حياته .

ونضالاً، ودماً، ووحشة، ومنهم من يشك في نهايته، ومنهم من يكسل وما شابه.. كل تلك الأصناف تقع تحت رباعية الانحراف في التاريخ؛ (الجهل، الخوف، المنفعة، الكسل).. فلم يسر إلا القليل القليل .

ويرحل ذلك المجدد شهيداً على قومه ـ بعد أن يترك لافتات تشير لذلك الطريق ـ وتدفنه القيم هناك حيث هي وحدها إلى جانبه. وهنا تأتي الأزمة الحضارية الأخرى، إذ الأجيال بعد ذلك تأتي لتبحث عن الطريق، فتبدأ من جديد. تاركة تلك اللافتات وراء ظهرها(*).

(*) تطور الوعي الإنساني يعتمد انحصاراً على مقولة (التراكم المعرفي) والذي ينطوي على شقين في ديناميته :

الأولى؛ مسألة التلاقح المعرفي الأفقي (التواصل المكاني) بين الشعوب في حضارتها.

الثاني؛ الإضافات المعرفية أو التلاقح العمودي (التواصل الزماني) بين الأجيال، بتسليم ما لدى السلف للخلف، أو بالأحرى والأصح؛ أخذ الخلف ما لدى السلف مما يجدي وترك ما يردي . وهذا ما لم تلتزم به الشعوب إلا قليلاً.

أما الشق الأول؛ (التواصل المعرفي المكاني) فعادة ما يمنع عنه هوالتعصب الجغرافي، قومياً ومدرسياً ودينياً ومذهبياً. بينما التواصل الزماني المحصور بالدرجة الأساس بجغرافية ودين وتيار معين، فما يمنع عنه هو الجهل(عدم المنهج) والخوف والمنفعة والكسل وغيرها، علماً أن المسألة الأساس التي استبدلت ((بصراع الحضارات))، هي التلاقح الأفقي أو المكاني. فالتلاقي الأفقي هو عينه تلاقح الحضارات ، كون الارتباط بين الشعوب لا يقوم جوهره- ضمن ما سنأتيه في فلسفة الانسجام للمجتمع البشري كونياً، والذي نعتبره أس التكامل الحضاري (ليس محله هنا)- إلا بالتلاقح الأفقي، إذ مقولة حوار الحضارات تتفرع أو بالأحرى، هي فرع أزمة وليس فرع غاية، بينما التلاقح الحضاري هو فرع غاية. الحوار يعود إلى أزمة الصراع؛ بينما التلاقح يعود إلى غاية الصيرورة، إضافة إلى أن التلاقح يفرض حواراً وتبادلاً وتكاملاً. فما يستطيعه الصيني من إبداع في أحد جهات الصيرورة لا يكون للعربي، وما للعربي من إبداع في جهة ما ليس للصيني منه، وهكذا مع باقي الشعوب، فحينما يقول أحدهم؛ ((الغرب سيد التكنولوجيا ولكنه شحاذ الإيمان)) والقيم، فهنا لا حاجة للحوار بقدر الحاجة للتلاقح، وحينها ينتظم المسار الكوني في وجهة واحدة، كما هو الإتزان في قوانين الطبيعة، كلٍ يؤدي دوره تبادلا من الجماد والنبات ←

مُذ بدأ الوعي البشري يحس بحاجة لفهم غاية وجوده؛ ما هي؟ وكيف تحصيلها؟ شَرَع ينتظم في صور حضارية أسماها الفلسفة.. والتفلسف، فالغوص لمعرفة حقائق الأشياء بالمطلق. ومذ ذلك الوعي وعلى طول هذا المسير التاريخي للإنسان، ومعارفه تتحرك في هذا النسق، بتيارات اختلفت في ماهية تلك الغاية، وكيفية الوصول لها.. وما زالت تطرح ((آيديولوجياتها)) لذلك وتنسخ وتطرح وتنسخ وهكذا دواليك ، سيما مع شيخوخة المفاهيم والحلول لمدخلية بعد الواقع في ذلك، كونه العنصر المركزي للتغيير الذي يلوح بالآيديولوجيات.كل ذلك الكدح من أجل الآيديولوجيا المفضية إلى تلك الغاية مرهون بـ((الوعي)) للـ((الوجود، القيم، المعرفة)).

فوعي المعرفة؛ هو ((المنهج))،وهو الأس الأساس لتطور الوعي البشري، والذي يمثل مفتاح الثنائي الباقي ((الوجود، القيم)).

أما الوجود فيظم (العالم وفلسفته)، (الذات وفلسفتها) وفلسفة وجودها مع الآخر، ضمن شبكة علاقات تحقق فلسفة الذات ثم (العالم) بمنظومته التكوينية وسننه التاريخية التي تلعب دوراً مهما في صورة تلك الشبكة وبالتالي الذات. وهنا يأتي إطار القيم كعنصر ثالث، يوجِّه (كآيديولوجيا) المسار الصحيح لثلاثية ((الذات، المجتمع، العالم)) ويقوم بإيجاد المسألة الأكثر إلحاحاً في البناء الحضاري، وهي مسألة الإنسجام أو ليكن الاتزان، أو الإيقاع الواحد لهذه الثلاثية، فمتى ما توحَّد الفرد مع

← وباقي العوالم، كما أن مقولة الاختلاف البارزة في وجودها القرآني، تتناول هذه الجهة من التكامل البشري.

المجتمع، والمجتمع مع القوانين والسنن التي يسير بها العالم، انتقلت من كمال إلى كمال في صيرورة ـ لا نشاز فيها ـ حسب كل زمان ومكان(*).

هذه المنظومة (= القيم) والتي ما زالت البشرية بفلاسفتها وعبقريتها ومصلحيها حائرة في كثير منها، تقع تحت إطار أشمل، أو بالأحرى تدور حول مركز لها نسميه ((الحقيقة)) ذلك المركز الذي تحيطه ثلاثة عناصر تستقي منه وجودها وهي ((الحق(**)، الخير، الجمال)).

ولكن ألم يأتي الدين بذلك.. بلى.. ولكن الدين شيء ـ لامتلاكه الحقيقة ـ والمعرفة الدينية شيء آخر فيما يملكه التراث الإسلامي، فهي أطياف من الفهم لذلك الدين، وبالتالي أطياف عدة من رؤية الحقيقة، وفوق ذلك أن كشف تلك الحقيقة لا يمثل الدين، إذ هي (= الحقيقة) لذاتها لا تعني شيئاً.. وهنا سأستعين بمن نقدم لأفكاره، فهو لا يراها غاية بذاتها وإنما عناقها، إذ لديه الدين؛ هو عبادة الحقيقة، فحقيقة بلا عبادة إنما هي علم وفلسفة، وعبادة بلا حقيقة، هي الشهوة وعبادة الأصنام. وهكذا كان أغلب المنتمين للدين، سيما أصحاب المعرفة الدينية.

فالاتجاه الأول؛ هو (تفسير= كشف الحقيقة) دون (تغيير)، وحينها يبقى الإنسان دون حركة.

أما الاتجاه الثاني؛ فهو (تغيير) أهوج ذو حركة دائرية تنتهي بالدوار والسقوط، كونه يخلو من (التفسير) والكشف للحقيقة.

(*) إذ الكمال نسبي أيضا، فمحطة ما في زمان معين، تمثل كمال ذلك الزمان وغايته، وفي نفس الوقت تمثل تخلفاً لزمان آخر، ولمكان آخر.

(**) قد يرادف الكثير من الفلاسفة بين الحق والحقيقة، إلا أن الحقيقة أعم، فالخير وجه من وجوه الحقيقة، وكذلك الجمال، والحق.. وبما أن: ((قسيم الشيء لا يكون مقسمه)) حسب الاصطلاح المنطقي، فلا يمكن للحق أن يكون قسيما للخير وفي نفس الحين مقسما له. إذا ما جعلوه مرادفا للحقيقة.

كما أن هنالك ثنائية ملازمة لحركة الإنسان نحو ماهيته: (العقل، الشوق).

فالعقل دون شوق نور دون حركة، فلا جدوى من النور.

والشوق دون عقل اندفاع في الظلام، فلا جدوى.. إذ نهايتها سقوط في حفرة هنا أو هناك، وفي هذا الجيل أو ذاك، وهو ما نشاهده الآن مع الغرب، حيث السقوط زماني ليس إلا.

والدين؛ عبادة الحقيقة، عقل وشوق، آيديولوجيا للتفسير (الكشف للحقيقة وما هو كائن) والتغيير (الصيرورة برفقة الحقيقة وعناقها). وهذا ما أراده شريعتي؛ إيجاد تلك المنظومة (= التفسير والتغيير) باعتمادها الرسالة المرسلة من السماء، سيما في جهة التغيير، إلا أن تلك الرسالة تحيط بها مسألة الفهم، والتي لا تتم إلا بالاستنطاق عن طريق (الواقع والعقل)، كما أن عملية تنزيل تلك القيم التي تحملها الرسالة تختلف من زمان لآخر لتغيير الواقع المُستَنطَق.

المسلمون غيّبوا عقلهم فلم يفهموا دينهم، ولم يستطيعوا الوقوف على منظومة التفسير للواقع ((فيما هو كائن)) والتغيير ((فيما يجب أن يكون)) أو نجدهم إمَا أسرفوا في الأولى - في مناطق من الواقع لا ينفع تفسيرها شيئاً - دون الثانية، أو العكس، بينما كلاهما يعتمد على الآخر، إذ لا يمكن الوصول إلى منظومة القيم (داينمو التغير والأس الأساس في الرسالة) دون استنطاق الواقع للدين، كما لا يمكن تنزيل قيم الدين دون كشف الواقع الموضوعي بكل حيثياته. كل هذا يتم بفاعلية العقل، حتى يأخذ دوره ومن ثم يحقق غاية وجوده.

علماً أن كثير من نتائج تراث المعرفة الدينية لا تمثل إبرازاً للعقل، فالإبراز والتغييب مسألتان من مسائل ((الوعي)) وهو الأساس التي يحتاج إلى كشف القيم والواقع والجمع بينهما، أما التحريك والجمود فهما من مسائل نشاط العقل، كما هو مع العلوم الوصفية الطبيعية، والمراد هو المنحى الأول.

نهض معلمنا شريعتي من أعمق آلام التاريخ ـ كما يقول ـ دون أن تحده حدود، سواء كانت جغرافية أو آيديولوجية، دينية، أو مذهبية. جاء للناس مطلقاً(*)، لكنه تألم أكثر، حينما وجد أن العقيدة الوحيدة القادرة على رفع تلك الآلام وسط التاريخ ـ والمتمثلة عنده بالعقيدة الإسلامية ـ قد مسخت مفاهيمها وروحها مع التاريخ، وتحولت من عقيدة باعثة ومحركة وصانعة إلى عقيدة مخدرة وراكدة، وأنه إذا كان ((الإسلام)) هو الحل ـ الوحيد ((لما هو كائن)) في الواقع من انهيار إنساني وهو الوحيد الذي يعرف ((ما يجب أن تكون عليه)) ونسير به ـ فإن ((المسلمين)) هم المشكلة، بما يسيرون به من أنساق يدعون بها الإسلام ويعتبرونها جوهره، وهو براء منها، وحينما نقول المسلمين فنقصد أغلب رجال دينهم ومؤسساتهم الدينية قبل جمهورهم، إذ هؤلاء يصدرون عن أولئك.

ومعظم ذلك يعود إلى ((الوعي)) وفقدانه عند الأمة، سيما مؤسساتها الدينية التي أحالت الإسلام إلى كيان مرهق مخدر..،وهذا الأمر ((فقدان

(*) لذا لم يضف في تياره الإصلاحي إلى الوعي الإسلامي فقط، بل أضاف إلى الوعي الإنساني مطلقاً، من جهة ما قدمه للمدارس الفكرية العالمية، ومن جهة تقديمه نموذجاً ومثلاً يمكن أن يعود لها غير المسلم كما يعود لها المسلم، إضافة إلى حلوله المنهجية وأفكاره التي تتناول مفاهيم وأسس مجردة عن أي خصوصية، وهي التي جعلته عالمياً بكل معنى الكلمة، لذا نجد كثير من الإصلاحيين في أمريكا اللاتينية ودول العالم الثالث يعتمدون في كثير من آفاقهم على فكر شريعتي.

الوعي، فالانتكاس)) شأن عام مع جميع المجتمعات وثقافاتها، إذ مهما امتلكت من هوية قيمية عظيمة أو آيديولوجيا ما في بعد التغيير ناهيك عن التفسير، لا يمكن لها الرقي دون الوعي، لذا يقول: إن مجتمعاً وضيعاً غير واعٍ، حتى وإن كان له دين متطور راق، فإنه لن يتمكن من الرقي، بل سيحط من مستوى دينه الراقي ويضغطه في قوالب ملوثة وضيّقة ويمسخه. وهو ما كان مع المسلمين.

وهذا ما حتّم على شريعتي أن يبدأ من جديد(*) بشعار (العودة إلى الذات) ووعيها مجرّدة عما لحقها في منعطفات التاريخ، لكشف الإسلام الحقيقي وتنقيته، ومن ثم بناء آيديولوجية إسلامية، آخذاً بعين الاعتبار مقتضيات العصر.

ويمكن أن يُلخَص مشروعه بالنقاط التالية، آخذين بعين الاعتبار بُعدَ ترتّبها على بعضها في التسلسل.

١. (تجديد المنهج) بفهم الإسلام اجتماعياً وسياسياً. إذ تمثل الإشكالية الأولى التي لا بد من حلّها قبل الخوض في العودة بتنقية التراث، والتي لا يمكن لنا ذلك دون منهج جديد، فما كان من تراث ورؤى ونتائج مخدّرة، ما هي إلا نتيجة للمنهج التجريدي الفلسفي والكلامي والفقهي بعيداً عن موضوع الرسالة.. وهي الإنسان والمجتمع وواقعهما، وهو ما يتكفله الاجتماع السياسي.

(*) شريعتي هو الأوفر بين الإصلاحيين في تكفّله عودة تاريخية من رأس للإسلام في مفاهيمه وروحه ومقاصده على أساس نماذجه المجسدة له قبل نصوصه، فضلاً عن أنه تجديد منهجي في أولوية مجسّد النص على النص.

٢. العودة للإسلام في تفجره الأول وتنقية الفكر الديني عن طريق المنهج الجديد.

٣. الفهم الموضوعي السليم لتاريخ مجتمعات أمتنا لأثر ذلك على مسارها وبالذات على علمائها(وهذا ما يشكل آلية للتنقية).

٤. الطرح السليم للنماذج والقدوات بالعودة إلى النماذج المثلى وتحديدها موضوعياً على أساس روح الإسلام (وهذا يشكل أيضاً آلية للتنقية).

٥. مكافحة الاستعمار والاستبداد والاستحمار الديني، بنزع سلاح الدين من أيدي القوى التي سُلّحت زوراً بهذا السلاح، حتى تمارس سلطانها. وبهذه الوسيلة (نَزْعُ ذلك السلاح عنهم) تكون القوة اللازمة لتحريك الناس (= الدين) في اليد، وطريقة شريعتي في ذلك يُلخّصها بكلمة واحدة، على حد قوله: نسكت أمامهم ونتكلم مع الناس، لأن أكبر درس تعلمته من أحد العلماء الإسلاميين المتنورين المعاصرين هو أنه: «علينا ألا نسلب هؤلاء من الناس، بل علينا أن نسلب الناس من هؤلاء فقط».

٦. نقل التناقضات الطبقية الاجتماعية من باطن المجتمع (واقعه ومعاناته) إلى ضميره ووعيه عن طريق جميع الآليات الحضارية، من الفن والكتابة والمحاضرات وغيرها من الإمكانيات، ومن قبيل الثورة والتمرد، أي خلق إرادة للإنسان والمجتمع من جديد. فليس المهم أن يعرف المجتمع أن هنالك ظلماً عليه بقدر ما أن المهم هو أن يشعر بذلك الظلم.

٧. عقد جسر بين ((جزيرة أهل الفكر)) و((شاطئ الناس)) اللذين كان ابتعادهما سبباً للتخلف الذي حاق بالجماهير ـ وذلك لجعل الدين الذي نزل في الأصل للحياة والحركة في خدمة الحياة.

٨. وعي متطلبات العصر، والتجدُّد فيه.

٩. تقديم الإسلام كآيديولوجيا، تغطي الواقع العاري بجسده الإشكالي وتحقيق الوئام بين الأنا والعالم، (وهي تعتمد على ما يليها بدرجة أهم، مع اعتمادها المنهج وفهم متطلبات العصر).

١٠. تقويم الاجتهاد، ليكون الفهم المتجدد والمتطور للدين، بحيث ينحصر الاجتهاد في صنع الآيديولوجيا، والتي تكون بدورها متجددة، إذ المفاهيم تشيخ مع الزمن وتغييرات الواقع، ولذلك سيعتمد الاجتهاد على عنصري (الثابت والمتغير) في الإسلام لتوجيه الاختلاف في تنزيل المبادئ والأهداف العامة للرسالة، زمنياً.

١١. معرفة الثقافة الغازية الغربية بشكل صحيح، والطرح الآيديولوجي إزاء كل رؤية تطرحها تلك الآيديولوجيات والحفاظ على الهوية الثقافية والتاريخية والمعنوية إزاء الحداثة الهابطة.

وكانت تلك المسيرة الطويلة ـ لإنجاز تلك الأهداف ـ وذلك الإبداع الأبلغ، وتلك المحطة المعرفية الأوفر إصلاحاً مع حقبة الإصلاح الديني بكل

أسمائها منذ نهايات القرن التاسع عشر(*)، ولكن من المؤسف أن نجد؛ الفكر الإسلامي المعاصر لم يتمثل فكر شريعتي ولم يستفد منه، بل غالباً ما نجد مفكرين إسلاميين كُثُر لم يطلعوا عليه، وهو ما يمثل بحد ذاته كارثة منهجية(**)، وخطأ كبير عند من يدرك مسألة التكامل المعرفي القائم على التراكم المعرفي. وهذا ما يعود على أولئك المفكرين بنقص يوهن من قدراتهم في الإصلاح الديني، إذ لو كان الرجل لا يمثل إلا وجهاً ثانوياً في الإصلاح الديني فيمكن أن يكون ذلك، ولكن كيف؟ وهو يُعتبر عند الكثيرين؛ الأوحد فيهم، إضافة إلى أن الساحة الفكرية في العقدين الأخيرين للقرن العشرين خلت من صورة الفكر الإسلامي يمكن أن يتشبث بها ـ عدا ما نجده مع مشروع حسن حنفي، وهو أيضاً لم يصغ إليه ذلك للإصغاء المناسب لنتاجاته القيمة، بل لاحته للأسف كثير من التهم ـ وهذا أيضاً مما أبقى نتاجات شريعتي وصحبه في الإصلاح الديني مهمة في الساحة الإسلامية، مع اختلاف حقبهم في بعض الحيثيات الثانوية التي فرضت علاجات مختلفة.

(*) قد يُرفض هذا الكلام من قبل كثيرين، وما ذلك إلا للاطلاع الجزئي على دراسات شريعتي، ولكن في خلاصة يستوجبها الهامش؛ المسألة -إعطاءه تلك المنزلة- تكمن في منهج شريعتي بإدراكه؛ أن العودة إلى الذات ومسألة الإصلاح يمر من طريق العلوم الإنسانية، لإيمانه أن الدين آيديولوجيا اجتماعية، وهو ما خلا منه كاختصاص معظم الإصلاحيين، بينما شريعتي لم يكن متخصصا فقط، بل مؤسساً ومبلوراً لهذه العلوم.

(**) أعجبني كثيراً أحد المثقفين الدينيين المشهورين في الساحة العربية أنه عاد إلى أحد كتب ((مالك بن نبي)) ثلاثة وثلاثين مرةً، وعلى حد قوله أحتاج أكثر، ولم يكن ذلك قصوراً في إدراكه، وإنما لما يملكه ذلك النتاج عند ((بن نبي)). وهذه هي الصورة الصحيحة للتكامل المعرفي وتراكمه، وهي أيضاً الصورة الصحيحة للعلاقة بين الباحث المثقف والأفكار التي ورثها تياره.

إن عدم توفر كتابات شريعتي الأهم وعدم تناوله من كثيرين جعل كثيراً من المثقفين الدينيين المطلعين عليه يتغافلون عنه حين تحقيب الإصلاح الديني في العصر الحديث، أو حين تناول مسألة ما في التيار التنويري وما ذلك إلا مجاراة للخلل الذي تميز به المشهد الثقافي المعاصر، كي لا ينسب لهم نشاز ما، وهي للأسف صورة مزرية لكثير من المثقفين الذين يبحثون عن موقع في الساحة الثقافية، وليس عن موقع من الوعي للأمة.

وهكذا وجدنا أهمية الكتابة عن شريعتي في الوسط العربي، لشُحّة ذلك، بحيث لا نجد إلا كتاب ((فاضل رسول))؛ الموسوم بـ: هكذا تكلم علي شريعتي، وهو أمر مخزي قبل أن يكون مؤسفاً كما أنّه كان بودنا أن نتناول في هذا الكتاب مفاصل معرفية أخرى مهمة في فكر شريعتي وكذلك أدبه الذي لم تُسلَط عليه الأضواء، فهو بقدر ما كان فيلسوفاً عميقاً في أفكاره كان أديباً بارعاً في فلسفته، سيما أن كثيرا من أسسه في بعض العلوم تحتاج إلى مؤلف خاص بها، ولكن فضّلنا التعجيل بطرح هذا القدر لاقتضاءات متعددة، مبتغين إتمام تلك المفاصل في طبعة أُخرى ،إن شاء الله سبحانه وتعالى الذي نرجو عونه وسداده وهدايته ومغفرته، وله الحمد أولاً وآخراً.

عبد الرزاق الجبران

دمشق

٧/شعبان/١٤٢٢هـ

٢٠٠١/١٠/٢٤م

مدخل في الإصلاح الديني

والدورات التاريخية

مدخل في الإصلاح الديني والدورات التاريخية

((مع الأسف؛ فإننا بعد قرون طويلة من انتسابنا لهذا الدين، علينا أن نبدأ الآن معرفته لا العمل به... إننا تأوهنا فقط وصرخنا من الألم دائماً فاعتقد أنَ علينا أن ندع التأوه والأنين ونبدأ الحديث عن المرض))

شريعتي

منذ قرن ونيف ومسألة الإصلاح الديني هي الشاغل الأكبر لدى الإصلاحيين في الشرق الإسلامي، بما أدركوه أولئك العباقرة وتواطؤا عليه؛ أنَ جذور الإشكالية في سقوطنا الحضاري تكمن في ذهاب الروح الحقيقية للدين في أروقة التاريخ وعقده، ومن ثم مسخه وتشويهه وتحويله ـ لا تحوله ـ إلى كيان آخر يمارس على أنه الدين الإسلامي.. ففارق كبير بين الإسلام في تفجره الأول كرسالة روحية كبرى متعالية، وبين الاتجاهات الآيديولوجية التي تشكلت فيما بعد، وحاولت احتكار الرسالة لمصلحتها من أجل ترسيخ هيمنتها وسلطتها[1]، أو التي تشوّهه عندها عن حسن نية يرافقه جهل

معرفي، أو حمل مسبقات منافية، أو أي أطر أخرى مدرسية أومذهبية أو قومية وغيرها، تتحكم بالوجه المعرفي أو السلوكي للإسلام في مفاهيمه، والتي يفرزها(=الأطر والمسبقات)بوضوح منهج علم اجتماع المعرفة او علم نفس المعرفة، بتوظيف مسألة اللاشعور في ذلك، شأن الإسلام في ذلك (= تغيير هويته الحقيقية وبروز وجه آخر لها مضاد لها) إلى وجه ما، شأن ما حلَ بالدين المسيحي داخل زوايا الكنائس في القرون الوسطى، وسط القومية والتراث والثقافة اليونانية وثقافات آخرى، وتشوه مفاهيمه. الأمر الذي جعل كثيرا من المفكرين يهتم بدراسة الغرب في حقبه التي تلم جناحي نهاية القرون الوسطى وبداية عصر النهضة، ودراسة تلك الفترة من نهايات القرن الخامس عشر الميلادي، للتشابه في الوضع التاريخي مع المرحلة الراهنة للشرق الإسلامي أو شيء منها[٢] مع إدراك الفارق الجوهري للجغرافيتين وروحيهما، حسب إشكالية ما تسمى بـ ((جغرافية الحلول.. أو الكلام)) في علم الاجتماع[٣].

إنَ ما انتهى إليه كثير من التاريخانيين والأنثربولوجيين وعلماء الاجتماع، شرقاً وغرباً، هو ترافق الحضارة مع الوعي الديني[*]، وإنتهائهم إلى أنَ خبو هذا الوجود بمقوماته القيمية يحتم الانحلال والانهيار الحضاري، سيما مع مسخ وجوده، بحيث يغدوا عدمه خير من وجوده بما يفضيه إلى وجه مستغل ومخدِر من وجوه التاريخ ـ وهو ما ستشي به ثلاثية علي شريعتي لاحقاً في وجه ((بلعم بن باعوراً)) ـ يؤدي إلى ارتداد الإنسان

(*) كما هو مع نظرية مالك بن نبي في ما أسماه بـ((المركب الحضاري))، إذ الدين يمثل له ذلك المركب الوحيد الذي له القدرة على تفعيل نتائج الجمع الرياضي ((الوقت + التراب + الإنسان)) = الحضارة.

والنخبة عنه ومعاداته بما يترائ لها (النخبة) من واقعه المتخلّف، إذ الإنسان في أرقى صور عقلانيته يتحاكم إلى الواقع في تقييمه، وهذا ما وجده في الدين المزور وقتها كسبب رئيسي إلى الاستغلال والاستبداد.. وما رافق ذلك من انهيار حضاري لقرون ظلامية، الأمر الذي جعل آيديولوجيٌ القرن الثامن عشر ـ انطلاقاً من الاكليريوس المسيحي بما يمثله رسمياً للدين ـ يعممون أو يجعلون مقولاتهم مطلقة في وجه الدين، بأنَ الدين أفيون الشعوب وهي نتيجة خرجت عن مقدمات (غير منهجية) في السبر الجزئي للتاريخ بعيداً عن المنهج الكلي في دراسة التاريخ الذي يلح عليه (توينبي) بل هي نقطة البداية في فكر توينبي؛ بأنَ الجزء لا يمكن أن يفهم إلاّ بدراسة الكل وإخضاعه لعملية تركيز تستوعب جوانب كل الجزئيات، في أطول سياق تاريخي ممكن وأوسعه(٤). أمَا دراستهم الجزء المكاني والزماني للدين فهو الذي أفضى بهم إلى التعميم في (أفيونية الدين)، فالاكليريوس المسيحي على طول القرون الوسطى كان متعاضداً مع القيصر في إذلال الناس. فحينما يتتبع مثلا دوركهايم التاريخ القريب منه في أوروبا (وهو الخلل الجزئي في المنهج) ويجد أن القس والقيصر يسيران في درب واحد، فالثاني استعبدهم وأذلَهم ونهب خيراتهم، والأول يخاطب الإنسان في عُريه وجوعه واضطهاده باسم الدين؛ اصبر يا أخي يجازيك الله.. إنَها مشيئته.. الآخرة لك..دعه لله..لا تعص الله في مشيئته(*)..لا تعترض على قدر الله- تماماً كالمرجئة في التاريخ الإسلامي وغيرهم من القدريين- فحينما يجد ذلك يعود إلى فكره ليجد القس فاق القيصر فيما أضنى به امته وأخمدها

(*) أي القيصر من مشيئة الله وقدره، ولا يجوز تحدي ذلك لأنه تحدياً لارادة الله.

وخدَرها بعيداً عن العقل والوعي لحرية الإنسان وإرادته وحقه في ذلك، لكنَه (= دوركهايم) لم يستقرئ التاريخ، ويتوسع زمانا ليدرك حقبة المسيحية الأولى مع عيسى عليه السلام، ولم يتوسع مكاناً فينتقل إلى الإسلام فيقارن مقولة القس في القيصر وتبرير ظلمه مع مقولة (أبي ذر): «عجبت لمن لا يجد قوت يومه كيف لا يخرج على الناس شاهرا سيفه». فيعرف أنَ المشكلة ليست في الدين وإنما في رجال الدين، ولذلك عمموا مقولاتهم.

كما أنَ الإصلاح الذي عطف بالقرون الوسطى إلى منعطف نهضوي هو إصلاح ديني، وليس مروق عنه. فرجالات عصر النهضة أغلبهم من المؤسسة الدينية المسيحية، لكنهم انعطفوا إلى محور مهم سيأخذ له أفق حيوي في التجديدات المنهجية لشريعتي، وهو أفق النزعة الإنسانية للدين ـ لا النزعة الإنسانية الوجودية أوالعلمانية مطلقا ـ بعيداً عن النزعة اللاهوتية المفرطة (وهو ما عاشه تراثنا الإسلامي أيضاً في القرون السبعة التي تلت القرون الخمسة الأولى إضافة إلى جذورها في نفس هذه الخمسة الأولى) ليؤطرَ مع تلك النزعة الإنسانية الإصلاحية غايةً تتضمنها مقولة؛ (الدين في خدمة الإنسان، وليس الإنسان في خدمة الدين) ومن ثم التمحور حول المكلّف لا المُكلِّف، والمشَرع له لا الشارع، أي التوجه إلى الأرض وذوات البشر قبل السماء وذات الله جلَ وعلا، سيما إننا نُهينا عن التفكر في ذاته ورُغّبنا في صفاته تعالى(*). وفي ذلك (= التفكير في صفات الله) دلالة بالغة أيضاً للاتجاه الاجتماعي والبعد الدنيوي للدين لتوجيه حركة الإنسان

(*) وللنص ـ الذي يتناوله حديث شريف ـ دلالة عميقة اتضحت لاحقاً، لأثرها الكبير في الاجتماع السياسي وفلسفة التاريخ، وفلسفة الإنسان، والحياة.

بالكدح نحو تلك الصفات بما يتأطر به مفهوم الصيرورة التي تتناوله فلسفة التقدم في التاريخ.

وعى الإصلاحيون ذلك من أيام جمال الدين الأفغاني، فلم تكن أمامهم يقظة إسلامية إلاَ ضمن هذه الدائرة، ونهج هذا المنهج. فكانت في الأفق قائمة من الأسماء تختلف في زمانها ـ مع تقاربه ـ ومكانها، وأطروحتها، بما يفرضه الشرط التاريخي، ونسبية الحلول.

كان الأفغاني في شعلته الأولى التي أضاءت الشرق وبقيت لإجيال أخرى اقتبست منه، وكان محمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، وعبد الحميد بن باديس، ومحمد إقبال، ومحمد حسين كاشف الغطاء، ومحمد الخالصي الابن، وحسن البنا، ومحسن الأمين، وسيد قطب، وأبو الأعلى المودودي، ومالك بن نبي، ومحمد باقر الصدر، والإمام الخميني، وعلي شريعتي ومطهري، وآخرين.كان كل أولئك ـ بما أحدثوه وفعلوه من تغييرات على الساحة الفكرية والتاريخية والاجتماعية والسياسية وعموم الوعي الإسلامي ـ يحدو معظم رجز قافلتهم على هذا الإيقاع؛ محاولة تنقية وإصلاح ما طرأ على الدين، مع التفاوت المعروف في مناهجهم وأطروحاتهم وقدراتهم المعرفية وتوجهاتهم التي تأخذ بعداً اجتهادياً في منحاهم الإصلاحي.. إلاَ إنَهم توافقوا من قريب أو بعيد وتقاطعوا بنقاط كثيرة تتمحور حول ضرورة «إضاءة صفحة الوحي من جديد». وضرورة هذه الاضاءة ولدت من أساس عقلاني ـ يعتمد الواقع في كشفه ـ ينص؛ لو كان الوحي يتحرك في ضمير المجتمع، لما كان الواقع على ما هو عليه من ضياع وتمزق وتخلف وتنافر.. وعلى هذا استند جمال الدين الأفغاني في

صرخته في ديار المسلمين لمراجعة الدين قائلاً: ((إنّنا في العالم الإسلامي ينبغي أن نعيد النظر في كل شيء، وأن نعيد فهم ما فهمناه من جديد. فليس من المعقول أن تكون أحوال العالم الإسلامي بهذا القدر من التدهور، ثم يمكن أن تكون أفكاره سليمة وغير متدهورة وغير مقلوبة أيضاً))(٥) وهو قمة عقلانية فقه الواقع، وفقه البُعد العلّي الحضاري للمُنْتَج التاريخي بين واقعة الداخلي (الفكري) والخارجي في حركة الإنسان، وكذلك كان الإمام محمد عبده، حينما يتنهد أنَه: ((هذا حال الجمهور الأعظم ممن يوصفون بأنَهم مسلمون، ويجلبون العار على الإسلام بدخولهم تحت عنوانه، ويقوون حجج أعدائه في حربه بزعمهم الاجتماع تحت لوائه (الإسلام)، وما هم منه في شيء))(٦) ولهذا كانت إصلاحات محمد عبده، سواءٌ على نطاق المجتمع المسلم في شارعه أو في مؤسسته الدينية.. مثلاً كان يخاطب الإمام عبده رئيس الهيئة التدريسية في جامعة الأزهر (البحيري آنذاك).. بعد رفض الثاني إصلاح الأزهر في مناهجه المعرفية مُحتجاً؛ أنَ نفس هذه المناهج جعلت محمد عبده علماً فرداً. لكن الإمام عبده أجابه بسرعة ((إذا كان لي نصيب من العلم فإني لم أحصله إلا بعد أن مكثت عشر سنين، أكنس من دماغي ما علق فيه من وساخة الأزهر.. وهو إلى الآن لم يبلغ ما أريد من النظافة))(٧). كما أنَ الكواكبي كان يعاضد ما يركّز عليه عبده في مرض ماإصطلحوا على تسميته؛ ((الجمود على الموجود)) وترسُخ الظاهرة الآبائية(٨)، ففي ((أم القرى)) كان ينادي الإخوة الذين وظفهم لخطابه الروائي داخل كتابه الإصلاحي هذا: ((أيَها الإخوة: أظنكم كذلك تصوّبون أن نترك جانباً، اختلاف المذاهب التي نحن متبعوها تقليداً، فلا نعرف مآخذ

أحكامها))[٩]. وفي مكان آخر وبصورة أوضح يخاطبهم ((يا قوم: وقاكم الله من الشر، أنتم بعيدون عن مفاخر الإبداع، وشرف القدوة، مبتلون بداء التقليد والتبعية في كل فكر وعمل، وبداء الحرص على كل عتيق، كأنكم خلقتم للماضي لا للحاضر، تشكون حاضركم وتسخطون عليه، ومن لي أن تدركوا أن حاضركم نتيجة ما ضيكم، ومع ذلك أراكم تقلدون أجدادكم في الوساوس والخرافات فقط ولا تقلدوهم في محامدهم))[١٠].

محمد إقبال أيضاً خرج مشروعه؛ ((تجديد التفكير الإسلامي)) في نطاق مقولته: ((على المسلم اليوم أن يعيد النظر في الإسلام (التراث البشري منه) دون انقطاع عن الماضي))[١١]. ويصف الواقع المؤلم وما آلت إليه الأمة، في انشودته المتألمة بصراحة لاذعة: ((إن كعبتنا عامرةٌ باصنامنا، وإن الكفر ليضحك من إسلامنا، وإن شيخنا قامر بالإسلام في عشق الاصنام، واتخذ خيط مسبحته من الزِنار. هو في سفر دائم مع مريديه، وفي غفلة عن حاجات أمته. الوعاظ والصوفية عبدوا المناصب، واضاعوا حرمة الملة البيضاء: واعظنا إلى بيت الصنم ناظر، ومفتينا بالفتوى يتاجر))[١٢].

وأبرز توصيف للحالة الإسلامية فيما انتهت إليه ـ سيما في المراكز التي تمثل الفكر الإسلامي وتنوب عنه إنحصاراً.. أي (المؤسسة الدينية) ـ في القرن العشرين، هي كلمة المصلح العراقي الكبير الإمام محمد الخالصي الأبن، الذي لم تعطه النخبة حقه التاريخي الإصلاحي للآن.. يقول: ((طلبت الإسلام أولاً في المدراس العراقية والدروس المتداولة في العراق فلم أصبه، ثم نظرت في المؤلفات المصرية والنجدية وغيرها وفيما يكتبه كتاب العصر عن الإسلام من المسلمين والمستشرقين فوجدت الجميع بعيدين عن الإسلام وبعضهم أبعد من بعض، فعلمت أني لا أظفر بساعد مساعد لنيل

بغيتي في المدارس والدروس والمدرسين والكتب والكتّاب، لانَ كلا منهم يبحث عن الإسلام وهم عنه غافلون.. يذكرون أهواءاً لهم يسمونها الإسلام ولا يستقون من منبع الوحي نميره العذب، الكتاب والسنّة))[13].

فإذا كانت المراكز الإسلامية في فكرها وتصديره للأمة بهذا الإطار، فكيف بالأمة في اتجاهها، يقول: ((وأمّا علماء المسلمين فمقلدون يتبعون ما دونَه قدماء الفقهاء من أحكام تناسب عصورهم ولا يستطيعون أن يجرّدوا من القرآن والسنّة فقهاً يُكمل إصلاح العالم طبق ما يحتاج إليه في العصر))[14]

ويطول الكلام في ذكر نصوص ومواقف ومنطلقات باقي المصلحين العمالقة الذين أسلفنا ذكرهم في قائمة الإصلاح الديني أولئك الذين كانت الأجيال بعدهم تقول أنَه؛ بدون أولئك، ما كنّا نخرج من الظلام ورحم الآباء. كما يقول جودت سعيد وجيله[15]، ذلك الرحم الذي لم ينجب إلا إسلاماً ممسوخاً، فمن جهة أَصبح كثير مما نسميه اليوم بالإسلام هو من السنن القومية والتاريخية والثقافية ـ لتراثٍ شعبي ما ـ التي أُطّرت بالدين، ومن جهة أصبح بعيداً عن الواقع والحياة والمجتمع، وغاص في رهبانية وفكر غارق في لاهوتيات بعيدةً عن الإنسان وحاجته التي جاء الإسلام من أجلها، ومن جهة تحولت أغلب المؤسسة الدينية إلى طبقة كهنوتة، وتحركت مباحثها المعرفية في هموم القرون الوسطى بدلاً من واقعها الراهن. ومن جهة أهم، هو ما كان من التفرق والتشرذم الذي لاح الأمة تحت عنوان المذهب بعيداً عن كل تعددية مصحوبة باحترام وحوار مدرسي.. أحدهم يكفّر الآخر ويحاربه، حتى ولو ألجأه ذلك إلى العدو الخارجي الملحد، ونسيت الأمة آية قرآنها: ((أن أقيموا الدين ولا تفرقوا فيه)) فلم يقيموا الدين ولم يتوحّدوا فيه، وأصبح الجدل ديدنهم فتحركوا في الحديث الشريف: ((ما ضلّ قوم بعد

هدى كانوا عليه، إلاّ أوتوا الجدل)).[1]

وقد يدَعون أنَ ذلك الجدل للدفاع عن الدين، ولكن أيا ترى؛ هل هم مخلصون له، أم حلَت المنفعة محل القيم، وبماذا شغلت الأمة نفسها؛ بمباحث نظرية شاحبة [16] فبدأ كثير من الدعاة الجهلة يُنفَرون الناس عن الإسلام بسوء تصورهم وتصويرهم له [17].

يقول الإمام محمد باقر الصدر: ((لماذا تعيش الحوزة العلمية في هذا البلد (أي العراق) مئات السنين، ثم بعد هذا يظهر إفلاسها في نفس البلد الذي تعيش فيه، وإذا بأبناء هذا البلد أو بعض أبناءه يظهرون بمظهر الأعداء والحاقدين والمتربصين، ألا تكون هذه جريمتنا قبل أن تكون جريمتهم، وأنَ هذه مسؤوليتنا قبل أن تكون مسؤوليتهم)) [18]. فالعلوم الإسلامية أضحت علوم جامدة مع ابتعادها عن زمنها المحدد لها، بحيث أضحت عصوراً غابرة، ومازال خناقها لم ينفك عن أعناق المعاصرين، إضافة إلى إنَها تأطرت في بعضها بوجه غير إسلامي في مباحثها، كانت سبباً في إضرار الأمة أكثر من نفعها. كذلك انحصارها على مباحث أشبه بتلك التي قضى بها أحد علماء الكنيسة (سان أوجان) سنوات من عمره ليثبت، امكانية دخول عدد من الملائكة (حددها بالأرقام) في رأس إبرة، دون أن يكبر الثقب أو يصغر حجم الملائكة.

أمَا الخلافات بين الأمة فتشابه في ملامحها ما كانت بين المُصلحين الدينيين الكبيرين (مارتن لوثر، وزفنجلي) في اختلافهم وتفرقهم وتخاصمهم على تفسير مائدة العشاء الرباني، وحضور المسيح [19]. إضافة إلى التقاليد المنبوذة، والنظرات الضيقة، التي أقصت الدين عن الحياة وعطَلت قدراته [20]، وتحوَل البشري منه إلى مقدس، إضافة إلى ما تميزوا به

من التقليد الأعمى للتراث، والاستمرار في نسق الشروحات.. حتى وُسمت العصور السبعة الأخيرة، باستثناء القرن العشرين منه في بعض الخطى بأنَها؛ عصور الشروحات. كذلك تقوقع العلماء وتقاعسهم، وآلام أخرى تأتي في استطرادات الكتاب وثناياه. فالإسلام، أو بالأحرى المسلمين في إسلامهم مرَوا بتاريخ معقد في الخارج والداخل. فالسلطة لعبت دوراً في تشويهه لمصالحها، كما أن المدارس الإسلامية؛ كثير من رجالاتها كانوا محكومين في أفكارهم واجتهاداتهم بأحكام مسبقة وخلفيات لا شعورية أججتها الحقب التي عِيش بمحيطها الاجتماعي والديني والقومي والعرفي.. وأبعاد أخرى، يبحثها علم اجتماع المعرفة.(٢١) ومع هذا التاريخ بدأت تتحول الأسطورة إلى حقيقة والدخيل إلى أصيل، والفكرة السخيفة إلى رصينة،(٢٢) بما تُثبته الأنثروبولوجيا الثقافية، ومداخل في النظرية النقدية للمعرفة (الابستمولوجيا)، وعلم إجتماع المعرفة والميثولوجيات.

من هنا بدأت تظهر دلالة المجدد في أدبيات الفكر الإسلامي داخل الأحاديث الشريفة واضحة، سيما مع توجيهها الزمني (على رأس كل مائة عام)، وبالتأكيد لا تريد هذه الاحاديث حتمية هذا الرقم بقدر ما يدل على قدر ذلك الرقم في فرصته لتحوَل الدخيل إلى أصيل. حسب طبيعة حركة الاجتماع في تحول أفكاره بما يؤكّد في العلوم الإنسانية من شرط التحول ـ الخرافة إلى حقيقة ـ إلى عنصرين، الزمن ومجموعة لا بأس بها من الناس في التمسك بهذه الخرافة.

هذا الوضع المعقّد من التراث أصبح حاجزاً بين الأمة في أجيالها وبين النص المقَدس، كون الأمة حينما تعود إلى ماضيها وهويتها تأخذه من هذا التراث تقليداً، وهي الأزمة الكبرى التي حولت العقل الإسلامي من

(الإبداع إلى الاتّباع). الأمر الذي أفرز تشرذم الأمة إلى طوائف تُكمِن العداء لبعضها.

إنَك لتخجل من تاريخ الخلافُ المعرفي في تمييز مدارسه مجرد اعتبارات خارجة عن روح الدين .. عنيتُ اعتبارية مرتكب الكبيرة مثلاً بين فاسق وكافر، والمنزلة بين منزلتين، بل أنَ أبرز مدرسة عقلانية في الفكر الإسلامي(المعتزلة) أخذت اسمها من فراق معرفي في قصة اعتزال واصل بن عطاء إلى أحد اسطوانات مسجد البصرة، حتى أصبحت المذاهب الإسلامية ومدارسها بالتحديد، كأنَها دين قبال دين آخر، بل تحولت أحياناً جدلية (الأنا والآخر) من موضعها الاصطلاحي مع الغرب إلى موضعها بين المذاهب الإسلامية.

لم يعِ المسلمون أنَ هناك فارق بين الوحي والممارسة النبوية الشريفة من جهة، وبين نتاج المسلمين وممارستهم الإسلام تحت ضغط التاريخ وتعقيداته. فهناك فارق كبير بين تراث الوحي، وبين نتاج البشر ضمن تاريخهم المعقد (الانفعالي)، بإسقاط قراءات يفرضها اللاشعور في تولده الطائفي الفئوي، ومن ثم يقوم هذا المتخيَل الديني(٢٣) (= الفضاء العقلي المليء بالصور والمشحون بالأخيلة والأفكار الموروثة أباً عن جدٍ) قيادة الزخم الجماهيري للدين بأي جهة، ولو ضد الدين الأصلي. وهو ما نراه يحدث كثيراً قبالة الإصلاحيين، والذي يوضحه ويعرض مفاصله منهجياً، علم نفس الاجتماع الديني، بما اهتم به (بيبرديكونشي) الفرنسي استعارة وتدشيناً عن ريادة المفكر الأمريكي (ميلتون روكيش) بما يخص بالذات مفهوم الدوغما(٢٤).

من هنا تأتي الحاجة إلى منهج التفكيك، ليس على إطلاقيته المستخدمة عند كثيرين بما اسقطهم في ترهات منهجية، فالتفكيك يتمثل - في وجهه

الأجدى ـ؛ باكتشاف الأجزاء المخفية أو المطموسة من خطاب ما، أو نصب أثري أو أي أثر ثقافي.. ثم فرز هذه الأجزاء بعد نبشها ونشرها على طاولة التحليل لمعرفة؛ كيف تمارس دورها ضمن البنية العامة للفكر. وهذه العملية التشريحية هي ما يسميها (فوكو) بـ((اركيولوجيا الفكر)) استعارة من علم الآثار (الأركيولوجيا) في ميدانه المنهجي الاصلي.

إذن لابد من الدخول ـ من قبال رجال الإصلاح ـ في مساحة (اللامفكَّر فيه) على أساس نزعة النقد والمراجعة والتقويم للأشكاليات التي حاقت بالتراث، باستخدام منهج الأركيولوجيا أو التفكيك، مع التنويه على أنَ التفكيك هنا لا يطابق ولا يقلِّد تماماً المصطلح المعروف عن (جاك دريدا)، فكما كان للمفهوم مسيرة في الانزياحات والإضافات بعد أن استعاره (دريدا) من (هايدجر) وحوَّره وطعَّمه بأدوات الألسنية الحديثة، فكذلك ليس لنا هنا من هذه الآلية إلا افقها الأول (التشريحي)، حذراً عن منطلقهم المدرسي، ثم توجَّه هذه الآلية إلى فضاء اللامفكر فيه، على أساس النص الأصلي (القرآن والسنة) أي تجاوز النص الحاجز (= النص التراثي) وتقويمه على أساس منهج يطول بحثه في ترسيخ المبادئ العليا والخطوط العامة للشريعة في مناطق المقاصد، وفلسفة الفقه، وفلسفة الدين، وعقلانية الشريعة (وفاقها مع العقل ثم قدرته على الوصول إلى فلسفاتها).

ويمكن الانطلاق من استعارة لحظتين يتميَّز بها النشاط البنيوي. أولاً: لحظة الهدم ـ ليس في إطلاقها اللغوي وإنما في دلالتها للبعد التفكيكي التحليلي ـ في عملية تقنية بالغة الخطورة في سبر المكونات. ثانياً: لحظة بناء (تركيب) بما تتسم به من العناصر المشوشة (البعيدة عن الأسس السالفة التي يملكها النص القرآني والسنة المطهرة). أو يُقام بتحليل بنيوي ـ قد يخالف

مراد الاصطلاح هنا مضامين أخرى للبنيوية، لتعدد اتجاهاته الاصطلاحية، حتى صعب مسك وجهة محددة له لاختلاف طرائق الباحثين في التفكير باختلاف مناهجهم[٢٥] - بعزل المركبات في بنيات مستقلة حتى يسهل إضاءتها ومن ثم إدراكها في سياق الكل[٢٦].

فما هي جملة المراحل التي جعلت العناصر تتآلف في بيئتها لتشكل هذا البناء، أي البحث عن الجذور لكل مسألة، ولكل بناء ولكل مدرسة ولكل فكرة ولكل حدث، سيما مع الذي يتحرك بيننا باسم الدين، أي بمعنى إعادة التركيب والبناء، بعد الكشف عن ميكاينزمات الحركة داخل النظام - وهو عينه المنهج الرائد (لمالك بن نبي) وإن لم يشر إليه بما عرف في إضاءاته باستعارة منهج التحليل والتركيب الكيميائي - وفك عناصر البنية التي تفضي إلى كشف أسرار التفاعل الحاصل بين أجزائها وجذورها وتحولاتها المحاطة بالنسق العام وقتئذ. فلا يمكن فهم عنصر في البنية خارج الوضع الذي يشغله في الشكل العام[٢٧].

إنَ أكبر إشكاليات الفكر الإسلامي هو تغييب الذهنية التاريخية، بالتسليم لأفكار الماضي واتجاهاته، ورفض تاريخية تلك الموروثات، أي رفض ارتباطها بعوامل مؤثرة في الإيقاع المعرفي الإسلامي داخل منظومته، من عوامل ثقافية واجتماعية وسياسية واقتصادية ومذهبية ومدرسية، مع أنَ معظم الاطروحات والحركات والمدارس والرؤى هي استجابات تاريخية[٢٨]، فالإسلام كظاهرة دينية، لا يمكن لنا أن نختزله إلى مجرد نظام من الأفكار المجردة المتمتعة بحياة خاصة كالجواهر الجامدة. فالإسلام، كأي دين آخر هو جسد مؤلف من عدة عوامل لا تنفصم؛ العامل النفساني والسيكولوجي (الفردي والجماعي) والعامل التاريخي (تطور المجتمعات

الإسلامية) والعامل السوسيولوجي، أي محل الإسلام ضمن نظام العمل تاريخياً لكل مجتمع، وانعكاس مصير هذه المجتمعات على الإسلام كدين، والعامل الثقافي (فن ـ أدب ـ فكر) [٢٩]، الأمر الذي يفرض دراسة تاريخية العقل الإسلامي، وأيضا تاريخية العقل الإنساني بشكل عام بما يوجه الأفكار الوافدة وأثرها على الأصيل.

لقد شكَلت تلك القرون، قرون النوم كما يسميها مالك بن نبي- بما فيها من نتاج وخزين تراثي- شكَلت بصياغاتها القطعية ومسلماتها نوعاً من الحجاب الحاجز، ومن ثم سيطرة المخيال الجماعي ـ الصور والقيم التي حافظ عليها الأول ومنْ بعده وأُعيد إنتاجها ـ على قطاعات واسعة في الأمَة، بحيث شكَلت قوى كبرى صعُب اختراقها، لتدخل في دوغمائية إنغلاقية بعدم قدرة رجالها على تغيير جهازهم المفاهيمي أو العقل وقناعاته، حينما تفرض المتطلبات العلمية ذلك [٣٠].

هذه الدوغمائية أو حسبما يسميها أحد المفكرين بسلطة السائد لايكمن الإنغلاق بها في القناعة العلمية للجهاز المفاهيمي المتبنى، بقدر ما تمليها الهيبة والسيادة لمركزية النظام العقائدي بما يسمى عند ((ملتون روكيش)) ـ المؤسس الأول للنظرية تحت عنوان مفهوم الصرامة العقلية ـ بـ ((الإخلاص لخط الحزب)) [٣١]. فلكم دفعت البشرية على حساب تكاملها وتقدمها حينما بقيت قروناً طوال مع بطليموس في مركزية الأرض، حينما أخلصت إلى قناعة الحزب الكنسي وليس لقناعة الحزب العقلي. وهذا ما يمليه عادة البعد النفسي والاجتماعي في آبائية الفكر لديه، حين تحولها أو دخولها إلى فضاء المقدس.

الفكر الإسلامي كثير منه للآن يرتكز على المسلمات المعرفية للعصر

الكلاسيكي في القرون الأولى والعصر المدرسي فيما بعد ذلك، أي القرون الوسطى الإسلامية وما قبلها.

من هنا أصبح مفهوم (القطيعة المعرفية) أحد المفاهيم الرئيسية في فلسفة العلوم المعاصرة، ليس بالمعنى الذي يبغي جعل الماضي وراء الظهر، بقدر ما يشير إلى مقاطعة المسلمات، والمراجعة الجذرية والتقويم.. أي العودة دون هذه المسلمات. فالإصلاح الديني وعصر النهضة وبداية الوعي الأوربي هو القطيعة بين الماضي والحاضر(٣٢) وتأسيس نظرية معرفة جديدة، الا أن الفارق بيننا والغرب؛ هو أنَ إشكالياتهم في السقوط ليس كما هي عندنا، فما نعانيه هو وجود حاجز بيننا والوحي، اختلط به وأُعطي سمة المقدس حتى نتج عن عملية تقديسة تعالي التراث البشري، فالقانون الوضعي البشري نراه إلى حد كبير يستمر عرضه وتقديمه وتطبيقه باسم الشريعة وكأنَه قانون إلهي، سيما أن امتلاكه هذا الوقت المديد سيعطيه قوة في رسوخه وتحوله إلى حقيقة (والقضية مشابهة إلى حد بعيد في فقه الدلالة وتحول المجاز إلى حقيقة بالاستعمال والانصراف (تعيُّنِيًّا) حسب الاصطلاح المنطقي)، كون المناط هو الفسحة الزمنية لتداول الفكرة واقترانها بما توضحه نظرية ((القرن الأكيد)) لمحمد باقر الصدر في جهة من الجهات.

المهم أنَ هذا التراث بدأ يتحول إلى مرجع بديل عن النص المقدس، الأمر الذي يجعل التخلص من العوائق القديمة شرط تبني مقومات التقدم(٣٣). أمَا الغرب فالفارق الإشكالي معه عند عصر النهضة هو خلوهم من المرجعِ الإصيل، لذلك كانت خطوتهم نبذ الماضي والبداية مع العقل استقلالاً في أوسع فضاءاته، إلا بعض الإصلاحيين الذين نبذوا التراث الكنسي وعادوا الى سلطة الكتاب وحده أو تقليد المسيح دون تراث

الكنيسة[٣٤]. فافلحوا وأخطأوا.. افلحوا في المجال الطبيعي كونه مجالاً للعقل وحركته، وانتكسوا في فكرهم الإنساني لجهلهم أبعاد جوهرية في فلسفة الإنسان والوجود، لخوض العقل ما ليس بوسعه خوضه استقلالاً.

كما أن المنهج الاصلاحي منهج تجديدي يرتكز على موروث تأسيسي، لذا فهو يرفض التخلي عن التراث مطلقاً ـ بما قد يشي به العرض ـ وإنّما التخلي عن فهم التراث للنص المقدس، فهم أناس لهم أزماتهم، وحَكَمَتْهُم شروط تاريخية قد تكون ألقت بظلالها على منهج المتقدمين، كما لا يمكن التخلي عن الجهود الإسلامية المعرفية، كجهود حضارية رائعة فيها مفاخر جمّة، رسمت لنا ملامحنا التي ما زالت باقية بين الأمم. فلهذا، إذا لم نهضم القرون الأولى وغيرها ـ سيما مع النظرية العظيمة للحُسنِ والقُبحِ العقليين في القرن الثاني للهجرة ذات المدخل المحوري في العلوم الإنسانية ـ فلا قطعية تامة جائزة.

أمّا عودتنا لحقبة عصر الإصلاح الديني في الشطر الغربي، فما ذلك إلا للتشابه التاريخي ـ في أفق الدورات الحضارية ونقاطها ـ لشرقنا معها في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي مع حقبة النهضة الإسلامية، كوننا نعيش اللحظات التاريخية ـ في تحولاتها الحضارية في سمت الوجود الديني ـ للقرن الخامس عشر الميلادي عند الغرب. سيما أنَ المشروع الأوروبي بدأ مشروعاً معرفياً خالصاً وهو ما لم يبدأ معنا[٣٥].

وبخطوة مع المذاهب الوضعية في إعطاء أولوية الواقع والبعد الفيزيقي على الفكر، والابتداء مع العقل العلمي لتحليل وفهم وتفسير الواقع (ما هو كائن) والانتهاء بالعقل العملي في (ما ينبغي أن يكون)، كان لابد من أخذ هذين العقلين ـ وهما وجه إسلامي لم يوجَه ـ بعيداً عن حيثياتهما السابقة

عند الوضعيين، وإنّما سحْبَهُما على التراث في عملية إجرائية يتضح مفادها في السياق.

فمع ما هو كائن في التراث يُتَوجه إلى مسألة تفسيره وتحليله على ضوء الوحي والواقع والعقل، ومحاولة الوصول إلى (ما ينبغي أن تكون) أي إلى التغيير جهةً ومنهجاً ووسعاً وتغطية، وهو البعد المحوري في التشريع الإسلامي لاجل الصنع الحضاري، وفي هذا ـ جنبة التغيير ـ نلاقي مرحلتين؛ الأولى: ما ينبغي أن يكون عليه الفكر الإسلامي والثانية: ـ وهي تأتي تلقائيا ـ ما ينبغي أن يكون عليه الواقع في التغيير الخارجي.

فهناك تراث وفكر قديم، وهناك راقع راهن يعيش على نسقه، ولن يتحول هذا النسق للواقع، إلا بتغيير ذلك المنهج والفكر في الجانب المتغيَر منه توائماً مع الواقع وتحدياته من جهة، والمعارف الجديدة من جهة أُخرى.

إضافة إلى أزمات التراث السالفة، نجد هذا التراث ذا منهج تجريدي، قلَ، بل بعد التصاقه بالواقع وما يدور فيه بعيداً عن المضمون الاجتماعي وأثره، لذلك كان الواقع ـ وهو مضمار الانبلاج الحضاري في بعدي عالم الأشخاص والأفكار حسب توجيه مالك بن نبي ـ بعيداً عن التفعيل الحضاري[٣٦]، أي بعيداً عن عنصري الزمان والمكان ونسبيتهما، وما يرافقهما من متغيِّرات تشيخ معها الحلول والنظريات وَوِجه المفاهيم.

تصل الأزمة في ذروتها في بعد الاجتهاد الإسلامي ـ الشاغل العلمي الأهم ـ الذي اتَّضحت (الخاتمية) بدلالتها الفلسفية فيه، في أفق ديمومة الإسلام واستمراريته كآيديولوجيا حيَّة، إذ استمرارية الرسالة مع التغييرات الزمانية في الواقع مُناط بالاجتهاد، الذي يتكفل عمليات التأصيل لكل واقع جديد. ولكننا نجد أن المتقدمين من الفقهاء (الجُلّ) ينحصر مع النص، وببعد

تجريدي دون إدراك أي مرحلة زمنية يعيش وفي أي واقع يتحرك،ومناطق خلل أخرى كثيرة لا يسعها المقام هنا، خلاصتها أن الإجتهاد التقليدي لم يعد إجتهادا بالمعنى الحقيقي ، بل لايكون مبرئاً للذمة أبداً.

بدأ ـ مع المستنيرين من الذين يتأطرون بمصطلح المثقف الفقية أو بالأحرى الفقيه المثقف ـ التحول إلى فقه الواقع وتجاوز أزمة تغييب العقل لتنشأ ثلاثية جدلية مهمة في الاجتهاد الإسلامي؛ (النص، العقل، الواقع)، والأحرى ضمن أولوية (الواقع ـ العقل ـ النص)، بما يوجهنا به ريادة منهج التفسير الموضوعي للشهيد باقر الصدر(*)، بالانتقال من التجربة البشرية وحركة الواقع مروراً بالعقل في آلياته وإنتهاءً باستنطاق النص القرآني والسنّة الشريفة.

والكلام في أزمة الاجتهاد ذو فضاء لا يناسب وضعه التذيلي هنا، لكن الأزمة الحضارية كانت في معظمها منحصرة في هذا الجهاز المعرفي الأصيل (= الاجتهاد) وفي خلله المنهجي سابقاً، والذي أفرز ما أسلفناه من إنحطاط للأمة.

نعود إلى التوجيه العام في الإصلاح الديني لتحقيبه ولننتهي إلى حيث يجب أن نبتدي به.

يعتبر المفكر الإسلامي الكبير (مالك بن نبي) النقطة الأولى في النهضة

(*) الريادة هنا لم تكن في السبق الزمني في الاصطلاح (= التفسير الموضوعي) وإنما بالتأسيس المنهجي المغاير لبدايات سابقة مع عبد الله دراز وعباس محمود العقاد وجعفر السبحاني ومحمد حسين فضل الله وآخرين، باعتبار أن باقر الصدر شكّل التفسير الموضوعي بهذه الثلاثية المنهجية للفهم (الواقع، العقل، النص) والعلاقة بينهما والتي تتجاوز التفسير التقليدي والموضوعي للسالفين.

بدأت في عام ١٨٥٨م على يد (جمالُ الدين ألأفغاني) ، وقام بتحقيب ثلاث عصور متميزة، وهو الأهم فيما نتكئ عليه عنده، لما في منهجه من جدارة، حيث مرت الفترة الإسلامية بعد حضارتها في؛

١ ـ عصر النوم.

٢ ـ عصرالانتباه، عام ١٨٥٨م.

٣ ـ عصر الذبذبة والفوضى الراهنة [٣٧].

وكانت الحقبة الراهنة (لمالك بن نبي) حقبة فوضى وذبذبة وما زالت، كون أغلب مؤسساتنا الدينية سواء في المدرسة الشيعية أو السنية ما زالت بعيدة عن تلك الخطى الإصلاحية، إضافة إلى أنَ الإصلاح الديني، مع أنَه بدأ لدينا من أكثر من مائة عام، إلاَ إننا لم نحصل بعد على كل نتائجه، لأنَه كان نسبياً ولم يكن جذرياً، لذلك كبا [٣٨].

وهذا ما حدا بنا ـ أو هو أهم الأسباب ـ إلى العمل على هذا الكتاب، إضافة إلى أسباب خاصة بشخصية هذا العملاق الذي سندخل إلى التاريخ القريب ورؤوسنا ستعيا حينما نحدق بعملقة مقولاته المحفورة في قمة من قمم التاريخ، سيما أنه يمثل أحد أعضاء الثلاثي الاصلاحي الأكبر في النصف الثاني من القرن العشرين والذي أثَر في المشهد الاصلاحي، إلى جنب الشهيدين محمد باقر الصدر وسيد قطب ـ وما أروع أن يجعل القدر لهؤلاء الثلاثة اتساقاً في الوجه الاصلاحي وفي النهاية الاستشهادية، نعم أنها حقبة الشهداء الثلاثة ـ في حركة التيار الإسلامي التنويري، وهو ما انتهى إليه أيضا الدكتور (عبد الباقي الهرماسي) في مقولته: ((يكاد الإسلاميون يعنبرون الإسلام المناضل حصيلة فكر هؤلاء الثلاثة ـ محمد باقر الصدر، سيد قطب، علي شريعتي ـ فقد أقاموا أسسه النظرية، ومن أجله قضى كلٍّ

منهم شهيداً))[٣٩]. هذه المقولة لم تأتِ عن انطباع ذاتي لصاحبها وإنما جاءت نتيجة لعملية احصائية وجدولة ـ عن الإسلام الإحتجاجي في المغرب العربي ـ قام بها الباحث يحدد فيها نسبة القراء لأفكار أحد عشر مفكراً في القرن العشرين، فتصدّر هؤلاء؛ الشهيد الصدر بنسبة ٥٤٪ وسيد قطب ٣٥٪ وعلي شريعتي ٣١٪ . ويضيف أن: الطلبة الذين يبحثون عن قيادة آيديولوجية، فأنهم يجدون مبتغاهم في محمد باقر الصدر، وعلي شريعتي، اللذين يرشدان إلى المنهج الذي ينبغي انتهاجه في مواجهة التيارات الكبرى للفكر المعاصر))[٤٠].

الهوامش

(1) انظر: هامش؛ هشام صالح، ص١٤٥، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد آركون، ترجمة هشام صالح، المركز الثقافي العربي، مركز الانماء العربي، ط٢، ١٩٩٦م.

(2) اللمحة التأسيسية للعودة طرحها شريعتي آنذاك كما طرحها حسن حنفي لاحقاً، في كتابه؛ مقدمة في علم الاستغراب.

(3) هذا المصطلح معروف في علم الاجتماع وعلوم إنسانية أُخرى، تتناول البعد النسبي للحلول الإصلاحية تبعاً لاختلاف ماهية الشعوب في مقايسها الذاتية والطابع الروحي لها، وقناعاتها وما يشكل هويتها. ومرجعها، ونموذجها، الذي ترتبط به، ولطالما ركز عليه شريعتي، في جدالياته مع المغتربين بالذات.

(4) انظر إسماعيل، محي الدين؛ »توينبي.. منهج التاريخ وفلسفة التاريخ«، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط٢، ١٩٨٦م، ص٣٤.

(5) انظر؛ مقدمة جودة سعيد، على كتاب، مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، زكي الميلاد، دمشق، دار الفكر، ط١، ١٩٩٨م، ص٢٣٨.

(6) الخطيب محمد كامل، الاصلاح والنهضة، وزارة الثقافة، دمشق، القسم الأول، ؟؟؟ ١٩٨٦م، ص٣٣.

(7) الاعمال الكاملة، للإمام محمد عبدة، تحقيق؛ د. محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢،١٩٨٠م، ص١٧٨.

(8) الاصلاح والنهضة، مصدر سابق، ص٣٢٨.

(9) ن ، م ، ص٣٢٢.

(10) نقلاً عن د.نجم عبد الكريم، ما الذي تغير بين زمن الكواكبي والحاضر، جريدة الحياة، ع ٧٨٣٨، ص١٠.

(11) انظر؛ (جمال الدين الافغاني، واثره في العالم الإسلامي الحديث)، د. عبد الباسط محمد حسن، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٨٦م، ص٢٣٨.

(12) عزّام، عبد الوهاب، (إقبال) ص١٢٤، نقلاً عن؛ جودة سعيد، حتى يغيّروا ما بانفسهم مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، ط٦، ١٤٠١هـ ، ص١٧٨.

(١٣) الخالصي، محمد، (رسالة الإمام الخالصي) إلى أحمد رئيس الحكومة الإيرانية، تحقيق هادي الخالصي، بيروت، ط١، ١٩٩٨، ص٨٢.

(١٤) ن ، م ، ص٨٤.

(١٥) انظر؛ سعيد، جودة، فلسفة التاريخ والوعي التاريخي، حوارية، مجلة الوعي المعاصر، بيروت، ع٣، ١٤٢١هـ.

(١٦) الغزالي، محمد، تراثنا الفكري في ميزان العقل والشرع، دار الشروق، القاهرة، ط٤، ١٤١٦-١٩٩٦، ص٧.

(١٧) ن ، م ، ص٤٥.

(١٨) الصدر، محمد باقر، المحاضرة الثانية للمحنة، نقلها يحيى محمد كاملة في كتابه (الأسس المنطقية للأستقراء) نقد وتعليق، قم، نمونه، ط١، ١٤٠٥هـ، ص١٢.

(١٩) حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة، الدار الفنية، ب.ط، ١٩٩١م، ص٢٣٦.

(٢٠) خاتمي، محمد، بيم موج، دار الجديد، بيروت، ط٣، ١٩٩٩م ص١٦.

(٢١) يمكن الرجوع في ذلك إلى، عزام، محمد، مدخل إلى فلسفة العلوم، دمشق، دار طلاس، ط١، ١٩٩٣م، ص١٧.

(٢٢) يتناول آركون إشكالية هذا التحول وأسبابه، في تاريخيات الافكار، انظر مثلا تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق.

(٢٣) انظر، آركون، محمد، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الرباط، ط٢، ١٩٩٦م، ص٤.

(٢٤) ن ، م ، ص٥.

(٢٥) مونسي، حبيب، القراءة والحداثة، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، ط١، ٢٠٠٠م ص١٤٢.

(٢٦) ن ، م ، ص١٨٢.

(٢٧) ن ، م ، ص١٤٤.

(٢٨) حنفي، حسن، الاتجاهات الجديدة في علم الكلام، حوارية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع١٤، ١٤٢٢هـ، ص٣٦.

(٢٩) آركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص٥٧.

(٣٠) اركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، مصدر سابق، ص٥.

(٣١) ن ، م ، ص٧.

(٣٢) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سابق، ص٦٧.

(33) ن ، م ، ص38.

(34) لاحظ: مواقف ((يحيى هوس)) و((سمبن لونا))، ن.م، ص236.

(35) ن ، م ، ص617.

(36) ن ، م ، ص631.

(37) بن نبي، مالك، فكرة كومنولث إسلامي ، دار البيان، القاهرة، ط2، 1390هـ-1971م، ص27.

(38) مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سابق، ص230.

(39) انظر، الهرماسي، د. عبد الباقي؛ (الإسلام الاحتجاجي في تونس) في الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، ص257-258.

(40) ن ، م ، ص258.

موقعه ودوره ومساره

في العودة إلى الذات

وجاء شريعتي عائداً . . . !؟

(موقعه ودوره ومساره في العودة إلى الذات)

((إن التاريخ ليحدثنا: أنه حيثما ضل الركبُ الطريقَ، أو كفَّ عن الحدو، تجلى من متاهة الغيب فارس جبّار، وجعل القوم يرتادون طريقاً جديداً))

شريعتي

((إن الإنجازات التي حققها شريعتي في قلب مفاهيم بأكملها بين الناس، هو الذي مهّد لثورتنا العظيمة وأرسى أسسها))

محمود طالقاني(*)

عند تكاثف هذه الأزمة في الفكر الاجتماعي الديني، بأخاديدها السالفة - الفصل السابق - ووسط هذه الذبذبة والفوضى الراهنة بعد حقبة

(*) عالم إيراني مستنير، ورمز في الفكر والميدان الثوري.

النهضة ـ حسب تحقيق مالك بن نبي ـ استيقظ شريعتي في بداية الثلث الثاني من القرن العشرين، وهو يبصر انهيار المسلمين من طنجة إلى جكارتا ويتلمّس آلامهم والذلة التي لاحتهم، والتياه الذي حاق بهم، وما زال يجرهم إلى متاهات هنا وهناك. فيتسائل مستغربا؛ كيف يكون ذلك ورسالة الدين: ((هي رسالة إنقاذ الجماهير المستعبدة، وتوريث الأرض المستضعفين، وكسبهم العزّة والقوة))[1] وتراكم بوعيه شيئاً فشيئاً صورة هذا المسخ الذي حل بالوجدان الحضاري للإسلام، وقايس به تلك الحضارة العظيمة الغابرة، وتلك القيم المحلّقة، وأولئك الرموز السالفين، فصاح وروحه مضطربة باكية:

((يا محمد، يا نبي النهضة، والحرية، والقدرة، لقد شبّ في بيتك ـ الإسلام ـ حريق، وهجم على أرضك من الغرب سيل عرم، فلقد طالما غفت أمتك في فراش أسود ذليل)) [2].

قد يكون الدكتور ((ابراهيم الدسوقي شتا[*])) في مقدمة ترجمته لكتاب شريعتي ((العودة إلى الذات)) يرى في استيقاظ شريعتي الأول؛ أنّه منذ طفولته وعى؛ أنّ مبادئ الدين الموجودة في الكتب التي تُدّرس شيء وتلك الشعائر التي يمارسها الناس شيء آخر [3]. إلا أنّ الأصح هو؛ أنّ شريعتي وعى أنّ ما هو موجود في بطون الكتب التي تدرّس باسم الإسلام شيءٌ وما في كتاب الإسلام ((القرآن)) شيء آخر.. وعى ((أنّ ما نسميه الإسلام اليوم هو من السنن القومية والتاريخية والثقافية))[4]. الأمر الذي

(*) أستاذ اللغات الشرقية بجامعة القاهرة، من الذين وعوا أهمية فكر شريعتي، ومن أبرز من ساهم في نقل تراث شريعتي إلى اللغة الغربية ونوه إلى ضرورتها.

جعل شريعتي يرى أنّه: ((ينبغي إعادة النظر في جميع الموائد المسمومة التي يطعمونها لنا باسم الدين والثقافة والتاريخ.. ويجب أن نتسلح لإنجاز هذه المهمة بالمنهجية، والتضحية، والإيمان، وأن نبذل في سبيل ذلك من حياتنا وراحتنا ومستقبلنا وإمكانياتنا))[٥].

إنّ ما جعل شريعتي يلوح تلك المناطق المعتمة في الوجود الديني ـ وقد مرت على الأمة ورجالاتها دون إلتفات، بحيث غطتهم تلك (الدوغما) إلى حد بعيد ـ هو ما تميز به شريعتي كما أكّد العالم الثوري المعروف آية الله محمود طالقاني من روح ((مستقصية شكاكة منذ بداية شبابه وأوائل عهده بالدراسة والتحصيل العلمي. كان يشكّ بكل شيء، حتى دينه؛ فقد كان يشك بالدين السائد بين الناس، أي بذلك الدين الممسوخ، ذلك الإسلام الذي حُوّل إلى دكان للارتزاق، ووسيلة للاحتراف وتربية ((المريدين)). كان لابد لشاب واع مثل شريعتي أن يبدأ بالشكّ، لكنه لم يبقى أسيراً له))[٦].

وهذا الشك المنهجي هو الأساس المعرفي الذي جعله يلوح تلك المناطق، ويخرج عن تلك الدوغما، بينما غطت كثيرين ومنعتهم عن تغيير جهازهم المفاهيمي، وهكذا كانت فكرة ومنهج شريعتي ضمن أعظم مشاريعه والتي هي ((العودة إلى الذات))، بما يحمله هذا العنوان من وجهة تتناول منهجاً بعيداً ـ في حركته العملية ـ عن التسميات المشوبة في (التجديد)، بما قد يثيره وصف التجديد من حساسية تنبع من تهمة مفادها؛ البغية في إيجاد كيان ثان، لذلك يقول محترزاً عن ذلك: ((إنّ الإصلاح الديني في الإسلام لا يعني أبداً إعادة النظر في أصل الدين، بل يعني العودة إلى الإسلام الأصيل، ومعرفة حقيقية لروح الإسلام الواقعي الأول))[٧] إلى

ماذا يعود هذا الفيلسوف؟ لنعد إلى الإسلام بثقافته وفكره ومعتقداته وأسلوب حياته.. هكذا فحسب؟! لا: بل ينبغي أن نحدد إلى أي إسلام نعود؟! إلى أي ذات من ذواتنا نعود؟ ففي العالم الإسلامي اليوم يوجد أكثر من إسلام. كما أنّ الأمر بلغ أنّ الذي يمتص دماء المسلمين يدعي الإسلام.

الإسلام الذي يريد العودة إليه حسب تعبيره؛ هو نفس الإسلام الذي حوّل ((جندب بن جنادة (أبو ذر) قاطع الطريق، الوثني، الذي يأكل صنمه حين يجوع إلى ثوري ومفكر عظيم دون أن يبدّل ثوبه أو يغيّر راحلته))[٨]. فوضع شريعتي نفسه لرسالة مؤداها ؛ تنقية الدين الإسلامي من شوائب عهود الانحطاط والتخلف، وجعله ـ كما كان في الأصل ـ ثورة اجتماعية[٩].

بدأ بالدراسة، بحث في الأصول والتقى بالناس في العالم، واحتكّ بمختلف المدارس والمناهج، فتوسعت آفاق فكره حتى بلور مفهومه عن إسلام ثوري حيٍّ، وعاد إلى وطنه حاملاً عبء ذلك[١٠]. لتبدأ تلك الرحلة الشاقّة التي بقيت أشواق التاريخ للتاريخ.

عاد شريعتى ليمحور وجهته في مرتكز ثلاثي يتسق مع المشروع الفخم (التراث والتجديد) للدكتور حسن حنفي ـ علماً أن الرجل من المهتمين بمنهج وأفكار وشخصية شريعتي ـ في الخوض بثلاث شعب:

أولها: العلاقة مع التراث القديم. وهنا ينصب أغلب مشروعه الإصلاحي في العودة إلى الذات وانتزاع الإسلام الأصيل وتنقيته عما لحق به.

ثانيها: العلاقة مع الحديث. مع الآخر (الغرب) في فكره وأطروحاته وآيديولوجياته، وتطوره، واستعماره وإمبرياليته.

ثالثها: العلاقة مع الواقع. والتعامل مع نسبيته وإرهاصاته وتفحصه وكشفه وقانون تطوره وتجدد إشكالياته وإضاءاته للنص الشرعي، وفي هذا كان شريعتي أبرز من أدخل فقه الواقع كمنهج صارم في محاكمة الأفكار والرؤى في صوابها وخطأها، ومنه انطلق في تقييم دور الدين الحالي، بل هو صلب منهجه بما يشير لذلك وبتطبيقاته ومنطلقاته، وهذا ما سيُوضّح لا حقاً في فصل (المنهج).

هذه الأبعاد الثلاثة ـ سيما الأول والثالث ـ تقوم بالدور المركزي لشريعتي في تأصيل الآيديولوجيا، الذي عاش دعوة لها، منهجاً وفكراً وتضحيةً، وإن كانت هناك أولوية في انبثاقها من البعد الأول.. أي إنّها تأتي في سياق إصلاح الدين. ولكن إدراك الواقع في مراحله التاريخية كان ضرورة معرفية في منهجه، وهذا حتّم وجود البعد الثالث، ثم لابد من منهج مقارن للوقوف أمام الفكر الغربي ـ فكر الأيديولوجيات ـ كإسلام معرفي، كأيديولوجيا شاملة اجتهادية متطورة يمكن لها أن تحيط بالمتغيرات، طالما أنها تمتلك ميكانيزما عارمة هو الاجتهاد[11].

من جهة أُخرى تمثّلت عودته إلى الذات الإسلامية الأولى في:

١- تصحيح مفاهيم الدين الذي أدخلها التاريخ بكل عقده وتعقيداته وتحوله في أغلب قنواته إلى كيان مخدّر بعيداً عن ذلك الكيان الناهض المحرك المغيّر الصانع للإنسان الثوري، وفي هذا أغلب كتاباته وأجزاء كتابه الكبير: ((معرفة الإسلام)) وعلى تلك المفاهيم كأسس ورؤى كونية تُبتنى الآيديولوجيا.

٢- صنع آيديولوجيا إسلامية تشمل جميع جوانب الحياة، وهذا ما تشمله أيضاً أغلب كتاباته التي رافقت التصحيح المفاهيمي. فالآيديولوجيا

هي الهدف الأسمى لكفاح شريعتي المعرفي، بكل تلك العبقرية التي خطاها على طريق معبّد بالشوك والألم اللذيذ واتسق معه ـ في مطمح الآيديولوجيا ـ في فترته محمد باقر الصدر ومرتضى مطهّري والسيد قطب، إلاّ أنّ شريعتي سار في الأبعاد الاجتماعية لذلك والتأسيس لتأكيدية الضرورة المعرفية لذلك، لإنقاذ الإسلام كوجه معرفي والمسلمين كواقع، والثاني (الصدر) سار في تدشين نظرية معرفة إسلامية بالدخول إلى مفاصل الآيديولوجيا وبناها التحتية فكان كتابه ((الأسس المنطقية للاستقراء)) وبحوثه الأصولية، وجهاً للمنهج وكانت منظومته الآيديولوجية في كتابه ((فلسفتنا)) و((اقتصادنا))، كذلك في التاريخ وفلسفته، فيما ضمّه كتابه ؛المدرسة القرآنية، إضافة إلى كونه (= الكتاب) يضم في سطوره نظرية معرفية أخرى في التفسير الموضوعي، بتدشين الثلاثية المنهجية (واقع، عقل، نص).

٣- مرحلة بناء الذات الثورية، استناداً إلى الإسلام الصحيح بمفاهيمه الجديدة وأيديولوجيته الشاملة، وفي ذلك معظم كتاباته.

٤- إيجاد العالمية الإسلامية، والتوجّه للوحدة الإسلامية وطمس الخلافات المذهبية تماماً، وأن تدرك مصادرها وتبعاتها وعواقبها، والأيدي التي تحركها، والرجوع إلى التشيع العلوي، والتسنن المحمدي، بعيداً عن التشيع الصفوي والتسنن الأموي، حيث أن الرجوع إلى الأوليين هو رجوع إلى الإسلام الأول، فكلاهما واحد.

وكان لابد لهذه المسيرة من مسافر لا يعرف وعثاء السفر، ولا وحشة الطريق. مسافر يدخل ولا يدخل في حِمى بيت أحمد شوقي؛ واصفاً تلك الراحلة:

شفَّها السير واقتحام البوادي
ونزولها في كل يوم بوادي

سفر في طريق قلّ سالكوه، يستوحش فيه الوحيد ويتوحّد فيه العبقري ألماً وتأملاً. فنراه يقول واصفاً تلك الصحراء التي مرّ بها في كفاحه وأعماله: ((إنني مسافر وحيد، انقصم ظهري تحت ثقل أحمال ثقيلة، وتألمت عظامي، إنني ذاهب، وطريق اللحظات الطويل يمتد أمام عيني إلى الأفق اللامتناهي، وبين كل محطة ومحطة بعيدة أخرى لحظة من الزمن))(١٢).

بدأ شريعتي في هذا المضمار وهو متحصّن بثلاث ((بوصلات)) أعدّهنْ لنفسه بدأ لمتاهات طريقة وهنٍّ؛ الإيمان في روحه، والتضحية في بدنه، ومن ثم المنهج في فكره،ذلك المنهج الذي توضحه أدعيته(*) على طوال هذا الطريق في عمره المرير:

((إلهي: صن عقيدتي من عقدتي..

إلهي: مكّني من احتمال العقيدة المخالفة))(١٣) لما ألقته عليه بيئته من عقيدة تمثل في رسوخها الوراثي عقدة، يصعب عنها التحول إلى العقيدة الحق.

((إلهي: فَلِأكُن بصيراً ذكيّاً.. كي لا أقضي في أحد أو في مسألة قبل أن أعرف الصحيح من الخطأ))(١٤) تفرُّدُ وتجرُّد للحقيقة ، بعيداً عن كل أحكام مسبقة تأخذني لا شعوراً في حكمي المعرفي.

(*) حيث أن هذه الأدعية لا تحمل الطابع الغيبي كما هو مألوف، وإنما لها أطيافاً عدّة في مضمار المعرفة، إضافة إلى توفرها على وجوه فلسفية لكثير من أروقة الإنسان ووجوده في مناطق (الذات، المجتمع، العالم).

((إلهي: حررني من سجون الإنسان الأربعة؛ الطبيعة، والتاريخ، والمجتمع، والذات، كيما أكون كما خلقتني، خالقٌ لنفسي لا حيواناً يلائم بينه وبين البيئة))[١٥] فها هو يريد أن ينتزع ذهنه من تلك السجون التي أحاطت بالعالم الإسلامي والفكر البشري عموماً، وما زالت ترزح بها العقول، تحت عنوان الأحكام المسبقة.

((إلهي: أجج نار (الشك) المقدسة فيَّ ـ الشك المنهجي ـ حتى إذا أتت على كل (يقين) نقشوه ـ المتكلمون باسم الدين ـ فيَّ أشرقت البسمة الحنون مرتسمة على شفتي فجر اليقين الذي لا ذرة غبار عليه))[١٦].

((إلهي: لا تحوجني إلى الترجمة والتقليد ـ وهي الأزمة الاجترارية التي رافقت الفكر المدرسي المذهبي، وهي عين ما ركز عليها الأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي في بدء الاصلاح الديني بما يدل على محوريتها في الازمة المعرفية ـ فأنا أريد أن أحطم قوالب الوارثة، لأثبت أمام قوالب الغرب. وليخرس هؤلاء وهؤلاء. ـ المتحجرون والمتغربون ـ فأنا وحدي أريد أن أتكلّم))[١٧].

((إلهي: زدني؛ إرادة، وعلماً، وتمرداً ـ وهو ما سنجده في منهج شريعتي واهتمامه بمقولة؛ أنا أتمرد أو أعترض إذن أنا موجود ـ وغنى، وحيرة، ووحدة، وفداء، ولطافة روح))[١٨] وكلٌ من هذه المفردات له بعده الفلسفي وأثره في صناعة الشخصية المعرفية الثورية، وحقيق ما كان عنها في روح شريعتي.

((إلهي: اهدني السبيل ـ طريق الحقيقة ـ التي تختصر المسافات...

إلهي: احمني من هذه الغباوة التي عمت الناس جميعاً. فكانت مرضاً، إذا لم يُصَبْ به إنسان كان مريضاً))[١٩].

ولو سُنِح مجالا لتفكيك هذه الآفاق التعبيرية لأخذت بنا إلى مدى لا يحده البصر، أخشى أن تكسر متعة نصوص الفيلسوف وجاذبيتها.

((إلهي: احمني من (المصالح و المنافع) كي لا أذبح الحقيقة في مذبح الشريعة))[٢٠].

((إلهي: لا تجعل إيماني بالإسلام ومحبتي آل الرسول كإيمان المتاجرين بالدين، وبالتعصب وبالرجوعية، كي لا يأسر رضى العوام حريتي، وكي لا يُدْفَنَ ديني خلف ((محل ديني)) - ما أثقلها من كلمة يحتاجها أصحاب الجيوب الكبيرة علّها تملئ جيوبهم - وكي لا تصوغني العوام مقلّداً للذين يقلدوني، فأسلم من كتمان ما أراه حقّاً لأنَهم لا يستحسنونه))[٢١].

نعم تجد المفتي بدل أن يكون مقلّداً (بالفتح) يصبح (مقلّداً) لمقلديه. وهي من الأزمات الكبرى المعروفة في الاجتهاد ومساراته، وما زالت ، سيما أنها مثّلت أقوى الأسباب التي أفضت إلى انهيارات كبرى في الوجود الديني اجتماعياً وسياسياً ، والمفجع أن من يكسرها ينكسر معها، لذا غدت هذه الإشكالية هي الأخطر في المؤسسة الدينية عند المفكر الإيراني (مطهري)، والتي تناولها في كتابه الاجتهاد موضوعياً ، تحت إطار الحركة المعرفية عند المدرستين السنية والشيعية وأثرها في الانحرافات التي تلوح المؤسسة الدينية و التي تتمحور في مسألة المعاش ، وما تفرزه من تدخُل العوام في الفتوى ، وغيرها من الأنساق التي يتشكل بها الموروث والتي تمثِل تقليدا محكما لا يمكن الخروج عنه، علما أن الفقيه الشيعي ابتلى بذلك أكثر كثيرا من الفقيه السني، لاعتماد الأول في وجوده المالي على العوام، على عكس الثاني باعتماده الحكومات غالبا، لذا تجد لسان الثورة عند الأول يرقى على الثاني، والتغيير المعرفي في الثاني يرقى على الأول ، علما أنّ

الكلام موجه في نطاق المؤسسة الدينية، وإلا فخارجها كان التحرر المعرفي الذي جاء لاحقاً.

وعلى هذه الأسس والمنطلقات المبدئية في شخصيته بدأ شريعتي العودة إلى الذات؛ ((العودة إلى الثقافة الإسلامية، والأيديولوجيا الإسلامية، والى الإسلام لا كتقليد أو وراثة، بل إلى الإسلام كأيمان مُنْبعِث للوعي ومُحْدِث المعجزة في هذه المجتمعات))(٢٢).

ومع أنّ شريعتي كان في أطروحاته ذا شمولية لكل ما انتهى إليه الفكر العالمي ، أي أنّه عالمي الإصلاح ، ومع أنّه جاء إلى الإسلام مطلقاً، وليس في جزء مدرسي منه، إلاّ أنّ وجوده بين مذهب إسلامي عريق في فكره وثورته وتاريخه وحوزته وانطلاقاً من عليكم بأهلكم، والدار أولاً، وليقين شريعتي بأصالة هذا المذهب(*) في روحه الإسلامية، وعلى قدرته على تجديد الإسلام وتحريكه.

لكن هذا المذهب، مرّت عليه تشوهات تاريخية ـ كما مرّت على باقي المذاهب ، غلّفت هذا المذهب ـ الأوفر فكراً وروحاً وثورة ـ ملامحاً أزرت به(**) في كثير من الأحيان وأعطت الحجة للآخر ـ مطلقاً ـ في اتهاماته لهذا المذهب، بما ليس فيه.

شريعتي بكل منهجه الشكّي المعرفي كان ذا عقيدة صارمة متيقنة في عظمة هذا المذهب في فكره وآيديولوجيته، وهو عينه ما حدا به إلى العودة

(*) التشيع العلوي وليس الصفوي منه، الذي هو نقيض للتشيع العلوي.

(**) كما هو الشأن راهناً مع كثير من الإسلاميين في العالم الذين يسيئون للإسلام في معارفهم وسلوكهم، وبما أن مشكلة التنميط ظاهرة حادة في العقل الإنساني وغالباً ما تأخذه إلى التعميم ومصادرة الوجود المدرسي بكامله، فكانت الإشكالية المنحدر عنها في المتن.

إلى جذوره، وما لاحه في الطريق. فالدين الذي أراد شريعتي العودة إليه والتكلم باسمه تشي به أحد هوامشه: ((هو غير الدين المتوارث حسب السنن والعادات، إذ الأديان الوراثية كلّها متشابهة باطلة في أصلها أو حقّة، لأنّ الشيء الذي يتخذ وراثة وسنّة واعتياداً من غير علم وبصيرة (كيف كان ومهما كان) هو مردود لا فرق بين أن يكون مذهب الشيعة أو السنّة أو الدين البوذائي أو المسيحي أو الإسلامي، إذ لا درجات في الجهل.

لذا فإن البحث يدور عن (الدين الأرقى من العلم) لا الدين الذي لُقّنَ تلقينا واستلمه الخلف عن السلف كمجموعة عادات وسنن تقليدية مكررة. ديننا هو الدين الذي يتجاوز الفلسفة والعلم والصنعة. دين المعرفة والنباهة، لا دين مجموعة من السنن الوراثية المنصرمة التي لا يُعرف أيعودُ تاريخها إلى ما قبل ألفي سنة؟ أم إلى زمان ناصر الدين شاه وأنها أصبحت مقدسة لقدمها)) [٢٣].

كانت انطلاقته في الإصلاح الديني من شعار ((الحسين يستشهد من جديد)) إتساقاً مع الخطوة التي سارها مؤلف كتاب ((المسيح يصلب من جديد)) كما يصرِّح بذلك[٢٤] استفادةً من منهجه في علم الأديان المقارن، حيث أبرز له ذلك، لذلك طالما كان يطالب ببروتستانتية (احتجاجية) إسلامية، بما كان مع الشطر الغربي في عصر الإصلاح الديني إبّان القرن الخامس عشر الميلادي وبداية النزعة الإنسانية في المشهد الفلسفي الاجتماعي آنذاك مع إدراك شريعتي الفارق الكبير بين روح الحضارتين والتي أصّل لها بكثافة في مناقشته حول الأفكار الغربية أو الوافدة عموماً، متّكأ على نظرية اجتماعية يُعنونُها بجغرافية الكلام أو جغرافية الحلول أو نسبيته الحلول. لذا كان ينوّه على أنّ مشروع العودة إلى الذات كان شعار الجميع في مواطن

عدّة من العالم الثالث أو العالم الثاني حسبما يراه، لكن التميز الثقافي التاريخي الجغرافي بين الشعوب يجعل مسألة العودة إلى الذات مبهمة،لذا لا بد من أسس متفاوتة في الحلول بين الشعوب تتوائم وتلك التميزات التاريخية والثقافية والجغرافية اجتماعياً[٢٥].

وجد شريعتي أنّ الماضي لم يُقبَر حتى يهمل إصلاحه، فهو ما زال كلاسيكية حيّة على حدّ تعبيره، ونحيا به على ضياع ((هذا الماضي نفسه الذي يصنع شخصيتنا الثقافية، والذي ننطلق منه.. أجل الماضي نفسه الذي مسخوه أمام عيوننا ويصورونه في صورة سوداء منحطة ومقززة وقبيحة))[٢٦]. الأمر الذي جعل شريعتي ذات مرة حينما دُعي لإلقاء محاضرة في مؤتمر لتعليم الدين عُقِدَ في خراسان (إحدى أقاليم إيران) وحضره معلموا مادة الدين من كل الأقاليم يشترط لإلقاء محاضرته شرطاً، بحيث يحدد الموضوع من البداية: فإن قُبِلَ سُيلقي المحاضرة. وسألوه: ما هو؟ قال: بحث بشأن اقتراح إلى وزارة التعليم، وتنفيذه سهل جداً ولا يريد خبيراً ولا تلزمه ميزانية، وهو إلى جوار ذلك أعظم خدمة للإسلام، ذلك هو أن تلُغى برامج تعليم الدين في المدارس، وتوضع الرياضة البدنية محله))[٢٧]. قد يتفاجأ القارئ الذي لا يمعن أو لم يعرف الأسس التي بنى عليها شريعتي ذلك، كيف يُترك الدين ويستبدل بالرياضة البدنية، إلا أن غوصةً في الأعماق مع الوضع الراهن للدين سيجد أن الغطاء والمسبقات الذهنية والتغليفات التاريخية التي تزرق ديناً مزيفاً في روح الفرد حتى يغدو

معها غير قادر على الإصغاء إلى حقيقة الدين حين طرحه من الإصلاحيين(*) والمجددين.

فمن الصعب التنازل عن قناعات اجتماعية تسمى حقائق أو تَرَسُّخ كحقائق، وإن كانت منافية للعقل، بما تؤصِّل له مداخل علوم الميثولوجيا، في آلية ثبات فكرة خرافية وتحولها إلى حقيقة وذلك بتوفرها على فترة زمنية، سيما إذا تبنتها مجموعة بشرية ذات أثر في جغرافية معينة.

ويؤكِّد فلسفة مطلبه المؤتمري السالف بشاهد حصل له في حياته؛ فحينما كان يلقي بحثاً عن الإمامة في ميدان علم الاجتماع وفلسفتة في قاعة ((الكوليج دى فرانس)) في فرنسا،كان كل الماركسيين والاشتراكيين والوجوديين والكاثوليك والمتدينين وغير المتدينين يفهمونها، لكن عندما يتحدث في مجتمع إيران الديني يحدث ما هو العكس. وكذلك ما كان معه حينما ألقى محاضرة عن الفلسفة الشيعية في كنيسة ((الجزويت))، إذ كان كلما انتهى من الحديث طالب الحاضرون مواصلته، حتى انتهى بهم الأمر إلى أن يجدوا أنفسهم عند صباح جديد، ويختم دليلية هذا الشاهد في أنّه؛ حينما قال في ((الكوليج دي فرانس)) في جامعة السوربون، في حديثه عن الحسين (ع) ؛ أنّ رجلاً بطلاً في ثورة كربلاء، كان وفيّاً إلى هذا الحد ، وجاهد إلى هذا الحد ، ولعب دوره بهذا الشكل التاريخي ، ومات برجولة بهذا الشكل، صفقوا له أيّما تصفيق في انبهار جعلهم يبقوا إلى الصباح.

(*) عالج شريعتي ذلك في أماكن متفرقة من دراساته تحت عنوان؛ مصير الأفكار الجديدة في المجتمع.

لماذا؟ لأنها أمور لم تمسخ في أذهانهم كما مسخت في أذهان(*) جمهور الإسلام(٢٨).

يعود شريعتي متسائلاً؛ إلى ماذا نعود؟ فكلهم يقولون ـ مفكروا العالم الثالث ـ نعود إلى ذاتنا.. أينبغي نحن أن نعود إلى هذه الذات الممسوخة التي علمونا إياها؟ لا.. لا يمكن العودة إلى ذلك، إلى ما هو عبادة للتقليد وعبادة للقديم فهو رجعية وليس تجديداً(٢٩).

إذن فالعودة يجب أن تكون إلى الدين في تفجره الأول.. الدين الذي صنع جندب بن جنادة (أبو ذر)(٣٠).

وليس العودة إلى الذات الطائشة فيما قبل الإسلام ـ أفق مرّ عليه شريعتي في مواضع عدّة، سيما في مسألة؛ إلى أي ذات نعود ـ تلك الذات التي بنيت على عناوين ـ أغلبها عرقية وطبقية ـ خارجة عن إطار القيم التي انتهى إليه الوعي الإنساني.

ويمتد في تساؤله؛ ما هي ذاتنا الحقيقية.. ذاتنا الإنسانية، ودون توقُّف، يجيب؛ بالتأكيد هي الذات الإسلامية، ولكن أيٍّ إسلام؟(٣١)

وهذه الإجابة الاستفهامية التي خرجت عن؛ أيٍّ إسلام؟ أخذت أغلب أشواط شريعتي المعرفية.

(*) إذ يتغلب عند المؤسسة الدينية الطابع أو النظرة الدينية للحدث والموقف بعيداً عن إطار القيم الإنسانية التي يحملها، والتي ترشحت قدسية الموقف عنه لا عن وجوده الديني، لذا ما يصنعه الحسين وكربلاء في نفس ذاك الشخص غير المنتمي أكثر بكثير مما في المنتمي، سيما أن الحادثة بدت تردد على مسامعه دون وعي هذه المعاني، أي حُوِّلت إلى تقليد وراثي وشكل طقوسي، لا تعرف مغزى مفاصله، أمّا شريعتي فكان يركّز في عرض الدين على الجانب الإنساني أكثر من تركيزه على الجانب الإلهي.

بهذه الأشواط كما يقول عالم الدين المستنير الثوري الكبير (آية الله السيد محمود الطالقاني): ((استطاع شريعتي أن يبلور ذلك النهج الإسلامي الذي هو كفيل بتغيير أمّة بكاملها (...) إن الإنجازات التي حققها شريعتي في قلب مفاهيم بأكملها بين الناس، هو الذي مهد لثورتنا العظيمة ـ الثورة الإسلامية في إيران ـ وأرسى أسسها)) (٣٢).

يعلم شريعتي أنّ هذه الذات (= التشيع) تجلت في العالم كذات عظيمة، لكن المهم حين العودة نبحث، أيّ إسلام وأيّ تشيُّع؟

هل هو ما موجود الآن في صميم المجتمع بصورة تكرارية وعفوية؟ لو كان ذلك فالعودة إليه تحصيل حاصل. فهم يعلمون به الآن، وكثير منه ((لا فائدة منه قط، بل إنّه في الوقت نفسه عامل من أهم عوامل الركود فيهم، وعامل من عوامل عبادة التقليد وعبادة الجهل وعبادة الأشخاص وعبادة الماضي، وتكرار ما هو مكرَّر. إنّ ما هو موجود الآن باسم الدين يردُّ البشر، ليس عن مسؤولياتهم الفعلية فحسب، بل ويمنعهم عن الإحساس بأنّهم مخلوقات حيّة في الدنيا. هذا الدين نفسه الموجود بيننا لا يستطيع أن يواجه الناس بحساسياتهم ومشكلا تهم)) (٣٣).

وينتهي شريعتي إلى قناعة معرفية يحاول أن يجعلها باصرة بقوله:

((أقولها كلمة صريحة: إنّ منطلقنا هو الذات الإسلامية نفسها وينبغي أن نجعل شعارنا هو العودة إلى هذه الذات نفسها)) (٣٤). الذات التي تبغي الوعي التقدمي كآيديولوجيا باعثة للتنوير وقائمة عليه، بعيداً عن صورة الإسلام المكررة والتقاليد اللاواعية العفوية التي نُسِبَت إليه، وهي أكثر عوامل الانحطاط. وبتلك العودة إلى الذات الأولى يتحوّل الإسلام من صورة تقليد اجتماعي إلى آيديولوجية ((ومن مجموعة من المعارف العلمية

تُدْرَس، إلى إيمان واع، ومن مجموعة من الشعائر والطقوس والأعمال التي تؤدّى لنيل ثواب الآخرة إلى أعظم قوة تهب الإنسان قبل الموت المسؤولية والحركة والميل إلى التضحية، ويتحول إلى مادة عظيمة تستخرج الوعي والعشق من صميم هذا المجتمع. فيتبدل الجمود فجأة إلى حركة، والجهل إلى وعي، ومن هذا الانحطاط - الذي دام بضعة قرون - إلى بعث حركةٍ ونهضةٍ يؤدي إلى ما يشبه القيامة. وبهذا الشكل يعود المفكر سواء كان دينياً أو علمانياً(◆) إلى ذاته الواعية الإنسانية القوية، ويقف في مواجهة الاستعمار الغربي)) [٣٥]. وذلك حينما تبزغ صورة واعية في الدين قادرة على صنع الحق والخير والجمال، لن يتوانى أي طرف مخلص ولو كان مناوءاً في آيديولوجيته إلى وضع نفسه في إطار تلك الصورة. وهذا ما أراده شريعتي، لذلك كان يصغي ويتكلم للجميع .. للمسلم وغيره، للمتدين وغيره. كان يتكلم للإنسان أياً كان انتماءه.

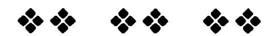
وفاقاً مع هذا الاتجاه الذي يعرضه نص شريعتي السالف، يقول آية الله طالقاني في ذيل حثه على نهج شريعتي ((ناضلوا وسيروا على الدرب الذي انتهجه شريعتي - وهنا يوجه ذلك، لسبب وحيد؛ هو تمييز شريعتي وإجابته عن الإسلام المُعاد إليه - من أجل تشخيص ومعرفة الإسلام الذي نريد، إسلام الثورة الاجتماعية، لا إسلام تقليدي وذاتي.. فهذا ما كنّا ننتمي إليه دوماً دون جدوى)) [٣٦].

(◆) والتاريخ القريب بالذات يعرض صوراً كثيرة في هذا الأفق، في التحولات الآيديولوجية من وإلى الإسلام، سيما مع النخب. ولم يكن ذلك، حتى ميزوا ما بين الإسلام التقليدي والأصيل وجدواه في إنقاذ البشرية دون كل الآيديولوجيات.

في نقده للوجود الديني يعود لوضع تاريخي بُعيد الحرب العالمية الثانية، مع بداية المقاومة في العالم الثالث ومقارعة الاستعمار، إذ كان في العالم الإسلامي آنذاك أمرٌ مؤلم في الوعي الديني، فبينما كانت حركة جمال الدين الأفغاني (= تلامذته) في حينها تتقدم في جبهتين: سياسية، وثقافية، بحيث عبّأ الوعي التقدمي الإسلامي في هذا الاتجاه قوى واسعة من الشعب، يجد للأسف في مجتمعنا ـ بعد الحرب ـ أنّ أعظم الشعارات التي تطرح من قِبَل المتدينين ـ ومازالت ـ هي المطالبة بالسيطرة من جديد على المدارس القديمة، وإحياء اللحى والعمائم التي ضاعت، والعودة إلى التكايا، وتشكيل هيئات الدق على الصدور والضرب بالسلاسل وعودة الدين إلى خلاصة الحساب للشيخ البهائي وحاشية ملا عبد الله والرسائل والمكاسب، والمبحث الحيوي ـ ساخراً ـ عن العتق والمشاكل الضرورية عن الإجازة، وطرح دقائق باب الطهارة والنجاسة، وحل المشكلات الموجودة والمحتملة في العلاقة بين السيد والعبد.

ومن جهة ثانية يجد ما يسمون أنفسهم بالتقدميين أو المتفرنجين بالأحرى، يطالبون بإحلال الخط اللاتيني محل الخط العربي، وإجازة يوم الأحد محل الجمعة.. ومع هذه القشور ليس إلاّ[٣٧]. وعادوا إلى نسق موجة الخمسينات في مصر بالعودة إلى الفرعونية، والشام إلى الفينيقية وغيرها من البلاد.

يلاحظ كم المطالب التي أرادها هؤلاء وهؤلاء واضحةً في تفاهتها مع مصير الناس وهو ما أراد توجيهه، أما الرجل فلم يجد شيئاً أحوج للمجتمع من الثورة الآيديولوجية للإسلام.



العودة.. والحاجة الآلية لفلسفية التاريخ:

من هنا كان على شريعتي - كي يعود إلى الذات الأولى للإسلام - أن يمر على التاريخ وفلسفة مساراته، كي يعي ما حصل فيه، ويعي السنن التي أفضت بنا إلى ذلك، فكان له في ذلك منهجاً متميزاً في علم اجتماع المعرفة وعلم الاجتماع الديني، وعلم الأديان المقارن، وعلم الاجتماع بصورة عامة، ومن عودة إلى النصوص الأولى قبل أن تمر عليها أذهان التاريخ، ومن ثقافة إسلامية، وآليات أخرى جمّة ضمّها شريعتي لمنهجه كي يغربل ما علق بالدين.

فعاد إلى ألف وأربعمائة عام ومر على معظم عقد التاريخ والتحول المفاهيمي الذي لاح الدين ومسوخ مفرداته، بما حول التشيع من علوي، أحمر، ثوري، فكري، أيديولوجي، إلى تشيع صفوي أسود فردي، والتسنن من محمدي إلى أُموي، وهذا ما حتم عليه أن يدرس المجتمع في التاريخ وفلسفتهما ليعرف كيف تنشأ هذه التحولات.

في المجتمع لا شعور بنيوي يتحرك بعوامل كثيرة، لابد أن تدرك، بما كان بعده من آليات في ما يسمى مركباً: بعلم الاجتماع النفسي، التحليلي والتركيبي، وأنَ هنالك سجون أربعة للإنسان - وبالتالي المجتمع - تشكّل شخصيته ومساره التاريخي وهي؛ الطبيعة، التاريخ، المجتمع، النفس. كما أن اللاشعور أو ما يوجّهه شريعتي في قربه من الوجدان الجماعي، أو المخيال الجماعي، كما يكثر منه آركون، ويرتئيه شريعتي هنا إذ؛ أنّه كما للفرد وجود شخصي متشخّص، لذلك فللمجتمع هذا الوجود أيضاً.[٣٨]

وإدراك أنّ مصادر حركته لا تنطلق من اتجاه واحد كما هو مع نظريته المسماة؛ (ماركس فيبر)... جمعاً بين رؤية ((كارل ماركس)) و((ماكس فيبر)) - بل يتجاور ذلك، فلا يمكن معرفة مجتمع ما بمعرفة تاريخه فقط. وينتقد هنا شريعتي بعض المذاهب التاريخانية في اعتمادها العامل الواحد في التفسير، فلا يمكن معرفة المجتمع بمعرفة دينه وفكره، كما يقول ماكس فيبر، أو بمعرفة ثقافته في اتجاهها كما يقول اشبنجلر، أو بمعرفة عرقه كما يقول الفاشيون، أو بنيته الاقتصادية، كما هو رأي الماركسيون الانجليزيون، والستالينيون، وإنّما يكون ذلك (معرفة المجتمع) بدراسة تلك العوامل مجتمعة، كما أنّه لا وجود لأي عامل من هذه العوامل منفصلاً ومجرداً عن بقية العوامل (٣٩). وهذا ما سيفرض عليه حين العودة للمسارات التاريخية وانعطافاتها دراسة تلك العوامل، يرافقها محاولة تدشين آليات تضيء نشوء ونمو وأثر تلك العوامل ونظام عملها.

ابتدأ بكشف الأس الأول في حركة التاريخ، وذلك الأس المتأطر بقانون التدافع وديالكتيك الصراع البشري فيه بين الاستكبار والاستضعاف وهو الأفق الأول الذي يُتناول في كثير من الأدبيات التاريخانية والآيديولوجية، لموقعه (= الصراع) المحوري في تلك الحركة للتاريخ. ابتدأ بذلك كيما يضع أمامه - في مباحثه - ((قاعدة)) معرفية للاجتماع البشري زمنياً، وبالتالي يقوم بإنزالها على كل حقبة، لينتزع مصاديقها وأطرافها كي يدرك مسارات تلك الرؤى المنحرفة ومصادرها.

ففلسفة التاريخ عند فيلسوفنا تقوم في جدلية التدافع على التضاد - لا يتوهم في بعدها اللفظي انتسابها للأطروحة الهيجلية - بين قطبي الاستكبار والاستضعاف والجور والقسط، المعروف والمنكر، هابيل وقابيل. وسبب

ذلك؛ أن المجتمع يتكون من بنيتين ولا مجال لأكثر(بنية هابيل، وبنية قابيل). فالزمان يبدأ بالصراع والحرب وينتهي بهما من ((قابيل إلى المهدي المنتظر))[٤٠].

قطب قابيل ويتمثل في الحقبات البدائية وغير المتطورة في فرد واحد، أو قوة واحدة، تمارس السلطة وتحوي في داخلها، الأبعاد الثلاث (المَلِك، والمالك، والارستقراطية)، ولكن مع مراحل متقدمة من تطور النظام الاجتماعي، والحضارة، والثقافة، ونمو الأبعاد المختلفة للحياة الاجتماعية والبنية الطبقية، يكتسب هذا القطب القابيلي مظاهر منفصلة عن بعضها البعض، ويظهر في ثلاثة وجوه: مظهر سياسي (السلطة)، ومظهر اقتصادي (الثروة)، ومظهر ديني (الزهد)[٤١]، ويطلق شريعتي هنا عناوين متعددة على القطب القابيلي، في هيكله الثلاثي، إشارة إلى وجوهها التاريخية؛

فمرة ثالوث : (السلطة، المال، الدين)[٤٢].

ومرة ثالوث: (السيف، الذهب، المسبحة)[٤٣].

ومرة ثالوث: (الملك، المالك، والملاء)[٤٤].

ومرة ثالوث: (القوة، المال، الدين)[٤٥].

ومرة بالتعبير العصري: (الاستعمار، الاستغلال، الاستحمار)[٤٦].

وأخيراً باستلاله القرآني الذي يؤكد انطلاقة تأصيليه من النص المقدس، كما هو معروف في المنهج القرآني لعلم الاجتماع عنده، بما سيأتي في فصل المنهج، في ثالوث الخطاب القرآني: (فرعون، قارون، بلعم بن باعورا)[٤٧].

وفي ثالوث قرآني آخر: (ملاء، مترف، راهب) و(بخلاء شرسون، شرهون، الروحانيون الغوغائيون)[٤٨].

فالقرآن يرمز بفرعون؛ للسلطة السياسية الحاكمة، وبقارون؛ للسلطة الاقتصادية الشرهة، وبلعام بن باعورا؛ للسلطة الدينية الرسمية. ويشكلون هؤلاء المظهر الثلاثي لقابيل، كما يعمل هذا المثلث الاستكباري باستمرار على طول التاريخ دون استثناء لترسيخ سيطرته على الناس واستغلالهم وخداعهم[٤٩].

أما قطب هابيل فيمثّله في التاريخ عند شريعتي؛ (الناس أو المحكوم).

هاتان الطبقتان هما طرفا محور جدلية التاريخ في التصارع الذي يخيم عليه.

يرى شريعتي؛ أنه في المجتمع الطبقي يقف الله في صفوف الناس قِبال الطرف الآخر، لذلك في كل المسائل الاجتماعية الواردة في القرآن يكون الله والناس مترادفين، بحيث يمكن استبدال أحدهما بالآخر دون خلل في المعنى والدلالة. ويؤكد شريعتي ذلك في الآية التي تبدأ ((إن تقرضوا الله قرضاً حسناً)) حيث أنّ كلمة الله تشير في معناها الحقيقي إلى الناس، ويؤكد تفسيره هذا؛ أنّ الله لا يحتاج قرضاً. ويمتد في بعد تفسيري عظيم يتناول به عبارتا ((الحكم لله)) و((الملك لله)) فالأولى؛ إنّما تعني الحكم للناس، وليس لهؤلاء الذي يعتبرون أنفسهم ممثلين لله أو أبناؤه. وكذلك ((الملك لله)) فإنما تعني أنّ رأس المال للناس ككل وليس لقارون أو للثالوث الاستكباري. كذلك مع نص ((الدين لله))، فإنما تعني أيضاً؛ أنّ بنية الدين بأكملها مضمونة للناس، وليس احتكاراً تسيطر عليه مؤسسة معينة، أو بعض الناس ((الروحانيون)) أو ((الكنيسة))[٥٠].

إذن كل المجتمعات التاريخية منذ أن بدأت خطوتها، سواء تحددت على أساس قومي أو سياسي أو اقتصادي، إنّما قامت على تجاذب طرفي تناقض

كامن في صميم النظام، فهاتان الطبقتان المتنافرتان؛ الملك والمالك والأرستقراطية الدينية من جهة والناس والله من جهة.. فيهما قام التاريخ[٥١].

بعدما انتهى شريعتي إلى هذه الجدلية التاريخية بدأ يمر على التاريخ وفي جعبته هذه الجدلية ليبحث عنها هنا وهناك، في كل حقبة وما تداعى عنها، وفيما أودعته في الدين وألصقته به. إذ الأديان طالما تنحرف وتترك فجرها الأول - واستفاد هنا كثيراً من علم الأديان المقارن - لتتحول إلى عصا ومخدّر بيد قابيل في ثالوثه للفتك بهابيل المتمثل بالناس.

كما أنّه من جهة محورية أخرى يحتاجها للعودة رأى؛ أنَّ هناك ثلاثة عوامل أساسية في انحراف البشر وهي العوامل التي صنعت ثالوث قابيل وهي: ((الجهل، الخوف، النفعية)).

((فجهلُ)) الدين انحرافاً به وبالأجيال التابعة له، سيما مع الإصرار على الرؤى الناتجة عن ذلك الجهل وتقديسها إلى حد تغدو بعد حين جهاز مفاهيمي يعبّر عن الدين، وكدوغما لا يمكن الخروج عن سورها وبالتالي يهوي ساقطاً مع الاجيال و لا يد تدنوله. و((الخوف)) سواء من السلطة وأشكالها، أو من قول الحقيقة مطلقاً فهو أيضاً يفضي إلى الانحراف. كما أنَّ ((النفعية)) أضافت للدين ما ليس فيه وحولته إلى كيان استغلالي، فكان:

الاستحمار مع الجهل.

والاستعمار مع الخوف.

والاستغلال مع النفعية(*).

لذلك كان يردد بملء روحه؛ إلهي: لا تدفن ديني خلف محل ديني.[52] بما انتهى الدين إليه من دكاكين يُسترزق بها الشيطان.

أو دعاؤه؛ إلهي: احمني من المصالح والمنافع كي لاأذبح الحقيقة في مذبح الشريعة[53]، لإدراكه هذه الأزمة في وجود الإنسان تاريخياً، سيما في علاقته مع المُعتقد.

عاد شريعتي إلى التاريخ الإسلامي خصوصاً ـ آخذاً تلك القواعد التي انتزعها من التاريخ البشري في فلسفة سننه، مستخدماً في منهج انتزاعه منهج الاستقراء في المشهد التاريخي ـ ليبحث عن بلعم بن باعورا (الدين المزوّر أو السلطة الدينية) فيه، وعن فرعون (السلطة السياسية) ودورها في تشويه الوجود الديني، وعن قارون (السلطة المالية) ودوره أيضاً في ذلك. وعاد إلى التاريخ وبحث عن الجهل عند علمائه وفي أي اتجاه، ليستيقن انحرافه، وعن الخوف من قول الحقيقة، وأثرها عن كتمان معالم الحق الإسلامي؛ وعن النفعية وماذا دشّنت في مسيرة الدين ورجالاته، تلك النفعية التي جعلت إقبال في مقطوعته الرائعة يقول: ((إن شيخنا قامر بالإسلام في عشق الأصنام (...) واعظنا إلى بيت الصنم ناظر، ومفتياً بالفتوى يتاجر))[54] وخلاصة الأمر. أن شريعتي قام بما أوصى به الجيل الإصلاحي من مسؤولية في هذا الأفق لإحياء الإسلام من جديد حيث ارتأى أن عليه تأدية خطى حساسة وهي أن:

(*) عن هذه الثلاثية الانحرافية يلزم على الداعية الآيديولوجي المسؤول أن يتميز بثلاثية مسؤولة وهي (الوعي والنباهة، الشجاعة،النزاهة) قبال (الجهل، الخوف، المنفعة) بما يفرضه قانون التضايق منطقياً.

١- يقوم - وهو المهندس الثقافي في المجتمع - باستخراج الكنوز الثقافية العظيمة لمجتمعنا وتنقيتها، وتبديل هذه المواد التي سببت الانحطاط والجمود إلى الطاقة وحركة.

٢- ينقل التناقضات الاجتماعية والطبقية من باطن مجتمعه إلى ضمير المجتمع ووعيه بالقدرة المتاحة له عن طريق الفن والكتابة والمحاضرات وغيرها من الإمكانيات، ويلقى وعيه الاجتماعي، وعلمه النبوي الباعث للحياة في ليل الناس وشتائهم، هذه هي نفس النار الإلهية التي يهبها بروميثوس للإنسان.

٣- يعقد جسر من القرابة والألفة والتفاهم والمشاركة اللغوية بين ((جزيرة أهل الفكر)) و((شاطئ الناس)) اللذين ابتعدا كل عن الآخر، ويزداد ابتعادهما بمرور الوقت، وذلك ليجعل الدين الذي نزل في الأصل للحياة والحركة في خدمة الحياة.

٤- ينزع سلاح الدين من أيدي القوى التي سُلّحت زوراً بهذا السلاح حتى تمارس سلطانها وتدافع عن سيطرتها، وبهذه الوسيلة يجرد معارضيه من أسلحتهم، وتكون القوة اللازمة لتحريك الناس في يده.

٥- يشل قوى الرجعية - وهي القوى التي لا يزال المفكر يقوم بتعضيدها عن طريق القيام ببعث ونهضة دينية، أي عودة إلى دين الحياة والحركة والقوة والعدالة، ويقوم بتخليص الناس من الأسباب التي أدت إلى تخديرهم وتوقفهم وانحرافهم وخداعهم، ويجعل نفس هذه العناصر وسيلة إحياء وتوعية وحركة ونضال ضد الخرافات، واستناداً على ثقافته الأصلية يقوم بتجديد مولده وأحياء شخصيته الثقافية، ويحدد هويته الإنسانية وبطاقة هويته التاريخية والاجتماعية في مواجهة الهجوم الثقافي للغرب.

٦- وأخيراً بتأسيس ((بروتستانتية إسلامية)) تبدل الروح التقليدية المخدرة الاستسلامية للدين الفعلي الموجود عند الجماهير، إلى روح اجتهادية واندفاعية واعتراضية ونقدية، ويستخرج هذه الطاقة العظيمة المتراكمة في أعماق مجتمعه وتاريخه، ويقوم بتصفيتها، ويهب المجتمع منها مواداً مولدة للحركة وعناصر باعثة للحرارة، فينور عصره ويوقظ جيله [٥٥].

كان عليه أن يحمل معه - عند عودته إلى الذات الإسلامية الأولى وغربلة التاريخ - وسائل لا يمكن دونها ذلك، وهي (المنهج، الإيمان، التضحية) [٥٦].

المنهج أمام أبواب المعرفة، والإيمان أمام كعبة الله، والتضحية أمام بيوت الناس. فَدُوْنَ (منهج) موضوعي جريء لا يمكن اكتشاف الحقائق، وتجديد الإسلام وإعادة ملامحه الأولى، ودون(الإيمان) سينهار العقل أمام سلطة المادة، ودون(التضحية) لا يمكن إعلان تلك الحقائق فهي تحتاج دائماً إلى دماء أكثر من احتياجها إلى الأحبار، الأمر الذي يجعل هذه الوسائل الثلاث ترتبط فيما بينها ضرورةً لأجل العودة.

أمّا المنهج عند شريعتي فكان ضخماً واسعاً يؤطره الإبداع والعبقرية من كل جهة - انظر الفصل الخاص به - يقوم بتغطية كل موضوع بشري يطرقه بمنهج يوائمه استناداً على جهة منطقية تحتم؛ بأن كلّ موضوع يحدد ويفرض منهجه، فتارة يحتاج إلى الاجتماع الديني، ومرة إلى علم الاناسة (الانثربولوجيا) ومرة إلى علم الأسطورة (الميثولوجيا) ومرة يحتاج إلى علم اجتماع المعرفة وعلوم أُخرى كثيراً، وظفها شريعتي قبل أن يُلْتَفَت إليها مؤخراً كمناهج متفردة، متخذةً وجه العلم، إضافة إلى العلوم الإسلامية وآلياتها في خطوطها العامة، سيما أن تخصصه، يحيط بذلك كله، فالعلوم

الإنسانية من جهة، والتاريخ والإسلام إذ المعروف عن شريعتي، أنّه اختص بميادين ثلاثة هي: فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع، والإسلام، الأمر الذي يؤكد متانة منهج شريعتي في الإصلاح الديني بما لم يسبقه إلى ذلك أحدٌ من الإصلاحيين على نحو الاختصاص، كان يقول: ((كل عمري الحقيقي في الأصل، وكل حياتي المعنوية مضت وتمضي في هذه الفروع الثلاثة من علم الاجتماع وفلسفة التاريخ، والإسلام، وتتلمذت على يد علماء عظام في الإسلاميات، وكل فكري وذكري وأوقات عملي وفراغي قضيته وأقضيه في هذه القضايا))(٥٧). مع ذلك نجد شريعتي في موسوعيته عالماً ـ بمعنى الكلمة ـ في أغلب العلوم الإنسانية والتي تملك الغطاء الأكبر والإضاءة الأوفر من الإشكاليات المعرفية التي تعترضه، الأمر الذي يجعل شريعتي ذو مدرسة منهجية خاصة، لو تُفُرِّغ لاستلالها، لكانت قمة في المدارس العالمية.

أما إيمان شريعتي، فهو إيمان المعرفة واليقين، إيمان القديسين،ولكن قديسي (الميادين والشوارع) لا قديسي (الأقبية والصوامع). فهو الذي يدعوا: إلهي هبني إيمان (الطاعة المطلقة) لكي أكون في عالم العصيان المطلق(٥٨). إذ قدسية الأنبياء وغيرهم كانت هالتها تدور في شوارع الناس.

كان دائماً يردد حرصه على ذلك وتمسك شعوره والتصاقه به،بما تشيه ـ في سياق استطراده صعوبات الدرب ـ رسالته إلى ابنه إحسان أواخر أيامه، حيث يقول: ((يحتاج هذا الأمر إلى نفس طويل وطبع صبور على الشدائد، كما يحتاج إلى إيمان وتعصُّب(*) شديدين، اللهم امنحنا ذلك ووفق خطانا))(٥٩).

(*) هناك منحيان من التعصب: الأول: وهو السلبي السائد والذي يقع على الضد من الحوار ←

كنت قد سألت أحد مشايخ الأزهر المعروفين ـ سيما في استنارتهم ـ مفاضلاً بين شريعتي واثنين من عباقرة الإصلاح الديني، فكان جوابه أن شريعتي أفضلهم، فقلت له لماذا. فأجاب: لأنه كان أكثرهم إيماناً.

وأما التضحية فما اعترض شريعتي من مصاعب كان يَعْجَبُ لها شريعتي نفسه، لكنه تحداها، كونه قد توقعها ستحل أمامه لإدراكه سنن الحياة والاجتماع في التاريخ، لذلك جعلها (= التضحية) ثالث ثالوثه، فلقد عانى شريعتي من طرفي الصراع، فالمتحجرون كفّروه وزندقوه واعتبروه علمانياً، والمتفرنجون المتغربون اعتبروه رجعياً، فلم يُبقِ له الحق من صديق.

كان يقول لأبنه إحسان عام ١٩٧٧م أواخر حياته: ((أحمد الله لأنني عانيت كل تلك التجارب والنكسات المتعاقبة، ولا يزال عودي صلباً. أي جلد سميك يغطي ويحمي هذا الجسد..!

إن بعض علماء النفس يقولون: بأنّ الجيل الواحد لا يتحمل أكثر من هزيمة واحدة، وهاأنذا أعدُّ نفسي للهزيمة السادسة أو السابعة. الهزيمة أم النصر، وما الفرق لنا؟... فالمهم هو أداؤنا لرسالة الله وقيامنا بواجبنا، تحت كل الظروف وفي مواجهة كل الاحتمالات.

إن الكفاح من أجل الحقيقة والحرية، ومن أجل فلاح الإنسان هو أعظم سعادة)) [٦٠].

← والفهم والتفاهم والإصغاء للآخر، وهذا يشكل عثرة للوجود الحضاري للإنسان، سيما في مسألة التلاقح. وهذا بالتأكيد يرفضه شريعتي.

والثاني: وهو ما أراده، ويريد به ذلك الذي يقع على الضد من الانصهار في الآخر المستعمر والتخلي عن الهوية.

يقول آية الله محمود طالقاني: كل يوم.. كنا نشهد معركة ضد شريعتي في أحد أحياء العاصمة، لقد شنوا عليه حملات ظالمة مستمرة[٦١].

وضع شريعتي أمامه قاعدة تتضمن منحاً تاريخياً لحضارة الإنسان ونهوضه، وهو أنّ الإبداع لا يكون إلا بالوعي مقروناً بالحرية (الحرية ـ الوعي ـ الإبداع) أي أنه وجد في فلسفة التاريخ لغزاً (= سنّةً). يشير إلى أن الإبداع والبناء الحضاري لا يكون إلا مع((إنسان واعٍ مختار))، فلا بد أنْ يتخلص من سجون أربعة تحوم حوله، وهي: (الطبيعة، المجتمع، التاريخ، النفس) حتى يكون مختاراً واعياً، ولكن الحرية تحتاج إلى ثورة ـ فالثالوث القابيلي بغير ذلك، وإلا سيتحكم بالناس على طول التاريخ ـ الأمر الذي جعل مقولة أنا أتَمرد إذن أنا موجود موضع انطلاق عند شريعتي ليسحبها من (البيركامو) ويوظفها في أفق آخر. لتغدوا منهج شريعتي في الحياة، وهذا ما جعله يهفو إلى بروتستانتية إسلامية ، للبعد الاجتماعي والواقعي الثوري التي تأطرت به البروتستانتية.. فكانت وجهة شريعتي، أنا أحتج إذن أنا موجود.. فاحتج وأتمرّد على السجون الأربعة كي يصنع كينونته ووجوده الحقيقي.. ومن هنا كان شريعتي أجلى صورة ريادية للإسلام الاحتجاجي.

أتمرد على (الطبيعة) فأتحرر منها حينما أسخّرُها بالعلوم الطبيعية والتكنولوجيا، فلا أخشاها وأهرب منها، واحترز منها طقوسياً، وهذا الاتجاه يمكن أن توضحه فكرة توينبي في التحدي الجغرافي، وفكرة مالك بن نبي للقانون الطبيعي.

وأتمرد على (المجتمع) فأرفض جهوزية معتقداته ومنطلقاته، ومذاهبه واتجاهاته، بما حمله في جعبته المملوءة عقداً، أفرزت تراثاً قدس باسم القديم، وسمي بالحقيقة كون الآباء عاشوا له. وهذه الخطوة يوضحها

الأنبياء في خطاهم وتمردهم على طبيعة ونظام ودين المجتمع الذي يخرجون له وذلك التخلص - من سجن المجتمع - يكون بآيديولوجيا ثورية، ومن هنا نفهم جيداً كلمة جبران خليل جبران: اثنان يتمردون على الشرائع البشرية، الأنبياء والمجانين (المناط أنهم يخالفون الموجود وإن عن غير حكمة مع الثاني).

أتمرد على التاريخ وحتمياته، وذلك بكشف قوانينه وسننه أتمرد على النفس، وهو الأهم، لأكون ابن السماء قبل أن أكون ابن الأرض، وإن وطأتها قدماي.

الهوامش

---

[1] شريعتي، علي، معرفة الإسلام (لم يترجم)، الدروس ١ إلى ١١، ص٢٩١، نقلا عن محمدي، مجيد، إتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، ترجمة، ص، حسين، نسخة مخطوطة من اعداد؛ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طهران، ١٤٢١ هـ ٢٠٠٠م، ص٤٩.

[2] شريعتي، علي، الدعاء، ترجمة سعيد علي، مؤسسة حسينية الارشاد، طهران، ط٢ ١٤١٥هـ، ص٤٩.

[3] شريعتي، علي، العودة إلى الذات، ترجمة د. إبراهيم الدسوقي شتا، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط٢، ١٤١٣هـ ١٩٩٣م، ص١٨.

[4] ن ، م ، ص٣٦.

[5] معرفة الإسلام، مصدر سابق، الدروس من ١ إلى ١١، ص٢٥٥، نقلا عن؛ مجيد محمدي، اتجاهات الفكر الديني.. مصدر سابق، ص٤٦.

[6] انظر؛ كلمة الاصلاحي الثائر آية الله السيد محمود طالقاني في تأبين الشهيد علي شريعتي، ترجمها فاضل رسول، وضمها كملحق في كتابه؛ هكذا تكلم علي شريعتي - دار الكلمة - بيروت، ط٣، ١٩٨٧م، ص٢٣٥.

[7] شريعتي، علي، الأمة والإمامة، دارالأمير، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ ١٩٩٢م، ص١١.

[8] العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص٢٤.

[9] هكذا تكلم شريعتي، مصدر سابق، ص٢٧.

[10] انظر، كلمة السيد محمود طالقاني، مصدر سابق، ص٢٣٥.

[11] العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص٦١.

[12] نقلاً عن مجيد محمدي، مصدر سابق، ص٥٧.

[13] الدعاء، مصدر سابق، ص٦٣.

[14] ن ، م ، ص٦٣.

[15] ن ، م ، ص٦٤.

[16] ن ، م ، ص٦٤-٦٥.

[17] ن ، م ، ص٦٥.

(18) ن ، م ، ص٦٥.

(19) ن ، م ، ص٧١.

(20) ن ، م ، ص٧١.

(21) ن ، م ، ص٧١-٧٢.

(22) العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص٣٦.

(23) شريعتي، علي، النباهة والاستحمار، ترجمة: هادي السيد يس، مؤسسة الهدى، طهران، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ص١٢ هامش.

(24) انظر العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص٣٦.

(25) يطرق شريعتي مسألة جغرافية الكلام أو الحلول، أو نسبية الحقائق الاجتماعية، بهذه التسميات في عدة من مؤلفاته، بما ترتبط به في محور عصري مهم، يتعلق بهوية الآخر الوافد. انظر مثلاً كتابه؛ المثقف (أو المفكر) ومسؤوليته في المجتمع، ترجمة د.إبراهيم الدسوقي شتا، دار الصحف طهران، ط١، ١٤١٢هـ، ص٢٢.

(26) العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص٤٤.

(27) ن ، م ، ص٤٦.

(28) ن ، م ، ص٤٦-٤٧.

(29) ن ، م ، ص٤٧.

(30) ن ، م ، ص٧١.

(31) العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص٥٠.

(32) انظر كلمة طالقاني، مصدر سابق، ص٢٣٦.

(33) العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص٥١.

(34) ن ، م ، ص٥٢.

(35) ن ، م ، ص٥٢.

(36) كلمة طالقاني، مصدر سابق، ص٢٣٧.

(37) العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص٥٧-٥٨.

(38) ن ، م ، ص٧٠.

(39) ن ، م ، ص٧١.

(40) شريعتي، علي، جدلية علم الاجتماع (حسب ترجمة فاضل رسول.. إذ له عناوين أخرى سيما مع اللغة الانكليزية)، ضمه فاضل رسول إلى ملاحق كتابه؛ هكذا تكلم علي شريعتي، مصدر

سابق، ص١٣٦.

(٤١) ن ، م ، ص١٣٩.

(٤٢) ن ، م ، ص١٣٩.

(٤٣) نقلاً عن فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، مصدر سابق، ص٥٦.

(٤٤) ن ، م ، ص٦٠.

(٤٥) ن ، م ، ص٣٩.

(٤٦) ن ، م ، ص٦٠.

(٤٧) شريعتي، علي، الإنسان والإسلام، ترجمة؛ د. عباس الترجمان، دار الصحف، طهران، ط١، ١٤١١هـ، ص٤٠.

(٤٨) جدلية علم الاجتماع، مصدر سابق، ص١٣٩-١٤٠.

(٤٩) ن ، م ، ص١٣٩-١٤٠.

(٥٠) ن ، م ، ص١٣٩-١٤٠.

(٥١) ن ، م ، ص١٤٠-١٤١.

(٥٢) الدعاء، مصدر سابق، ص٧٨.

(٥٣) ن ، م ، ص٧٧.

(٥٤) عزام، عبد الوهاب، ص١٢٤، نقلاً عن جودة سعيد، حتى يغيروا ما بانفسهم، مطبعة زيد بن ثابت الانصاري، دمشق، ط٦.

(٥٥) المثقف ومسؤوليته في المجتمع، مصدر سابق، ص٦٤-٦٥-٦٦.

(٥٦) معرفة الإسلام، مصدر سابق، ص٢٥٥، عن محمدي، مصدر سابق، ص٤٦.

(٥٧) العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص١٩٥.

(٥٨) الدعاء، مصدر سابق، ص٦٤.

(٥٩) من رسالة لشريعتي إلى ابنه إحسان قبل استشهاده، ملحق كتاب: هكذا تكلم علي شريعتي، مصدر سابق، ص٢٤٣.

(٦٠) ن ، م ، ص٢٤٢.

(٦١) كلمة طالقاني، مصدر سابق، ص٢٣٦.

حقبته واتجاهه

توحُّد الحبر والدم

حياته.. بين الحقبة والمسار

توحُّد الحبر والدم

((أقف بينكم يا طلابي كمعلم متألم، إذ نهضت من أعماق الألم والتاريخ وتجاربه... أبحث عن دين وإيمان ينجي البشرية، وأكون أنا نفسي فداء له))

شريعتي

ولد الفيلسوف الدكتور علي شريعتي في شهر كانون الأول في العام (١٩٣٣م) في فترة ماجت بإرهاصات لحركات وطنية عدة، كانت عبارة عن تداعيات لخط ثوري سالف، ـ في العالم الثالث عموماً ـ وبداية بزوغ وعي جديد يحمله رجال مصلحون هنا وهناك، أججته ـ ذلك الوعي ـ عوامل عدة، سواءً بما أثاره المستعمر في كيانها بالإحساس بالهوية من جهة، ومن جهة أخرى ظهور حشد من الآيديوولجيات تحمل عبوات التحرر، سيما أن

هذه الآيديولوجيات طُرحت كإطار فكري لا يختص بجغرافية أو حالة معينة. أمّا في العالم الإسلامي، فالاحتكاك مع الغرب في نهضته ومعارفه من جهة، والإثارة الاستعمارية باحتلال البلاد الإسلامية ومحاولة ضمها الى الدول المستعمرة وطمس الهوية الاسلامية،إضافة الى فلسطين ووجهها الديني من جهة كذلك ما عليه المسلمون ومؤسساتهم الدينية من تخلف ازرى بالاسلام أمام الآيديولوجيا الأخرى.. كل هذا كان قد أعاد جذوة الإسلام من جديد، كهزة عنيفة للوعي الإسلامي وإدراكه ما عليه المسلمون من تخلُف واستلاب وركود، إذ اتصف التصدي لهذه التحديات غالباً بوجهة إسلامية، قادة وقاعدة، بحيث أفضى هذا إلى بداية تشكل النسق الجديد للحركة الإسلامية ضمن تكتلات تأخذ أشكالاً مختلفة لمنظمات واحزاب وجمعيات ومدارس.

كان أي مولود لذلك الجيل - الثلث الثاني للقرن العشرين - لا يلبث أن يشب حتى يعي لافتات في الفضاء العام تشير إلى فهم جديد للإسلام مغاير لما أُعتيد عليه في بلاد الإسلام، مما تتبناه المؤسسات الدينية التقليدية.

أعظم تلك اللافتات على اختلاف عباراتها المفضية إلى طريق آخر للمسلمين؛ هي لافتة جمال الدين الافغاني، محمد عبده، محمد إقبال، عبد الرحمن الكواكبي، محمد الخالصي الأبن، عبد الحميد بن باديس، وغيرهم وقتها، من قبيل حسن البنا، حيث أخذ انتشار الاخوان المسلمين بسرعة بعد تأسيس الحركة ١٩٢٨م، إلى أغلب الجغرافية الإسلامية. لذا فهي (حركة الاخوان) تدرج في هذه الحقبة.

أمّا في إيران - مع شريعتي في بداياته، إذ بعد ذلك حين ذهابه لفرنسا كان منخرطاً مع الوعي الإسلامي العام - فكانت تلك الفترة تشهد

استمرارية لموجة بدأت من القرن التاسع عشر، أيام الحكم القاجاري، والتي قادها علماء دين مستنرين، فخط جمال الدين وتلامذته، ما فتئ ذا جذوة في الوعي والحركة هناك(*) إضافة إلى حركات ما زالت قريبة في وعي الجمهور إبّان تلك الفترة، من الثورة المشروطة، وثورة التنباك، وثورة الغابات، للميرزا كوجك جنكلي ـ ذا الأثر الأكثر ثورية ـ وبداية منظمة فدائيان إسلام، وغيرها من الحركات، كتيار المدرّس مثلاً، وبالتأكيد هذه الأطر، كانت تلقي بأثرها على جيل شريعتي، إضافة لحركة مصدق المزامنة، وحركة تحرر إيران، للزنجاني، وطالقاني، والمهندس بازركان...

ولد هذا العبقري على تراب قرية (مزنيان) وهي من قرى سبزوار، في مدينة مشهد ، إحدى مدن إقليم خراسان في شرق إيران، المجاورة إلى أفغانستان والإتحاد السوفيتي سابقاً.. تقع هذه القرية على حافة الصحراء الكبرى المعروفة باسم (دشت كوير).. هذه الصحراء التي كانت سبباً في اتهام شريعتي ـ من بعض السذج وخدام الغرب ـ بإدعاء النبوة، حينما ردد (أن الأنبياء يخرجون من الصحراء).

كان البيت الذي ولد فيه، بيتاً من بيوت الوعي الإسلامي، فوالده كان عالم دين ـ لا رجل دين ـ ومناضلاً في الحركة الوطنية الأستاذ محمد تقي شريعتي المؤسس لمركز (نشر حقائق الإسلام) الذي اضطلع بمسؤولية كبرى في توعية الجماهير بالدور الحقيقي للدين. لذا فقد بدأ دراسته على يد والده

(*) حتى أن الملك القاجاري ناصر الدين شاه، الذي له مواقف مناوئه لجمال الدين الأفغاني، وينسب قتله إليه، أنه قتل على يد أحد تلامذة جمال الدين، بحيث كانت كلمة ذلك التلميذ حين اغتيل الشاه؛ خذها من يد جمال الدين. وهذا يدل على قوة تيار الأفغاني هناك، ويوثّق هذه التاريخية.

العلامة محمد تقي شريعتي، وكان كما يترجم نفسه في كتابه البليغ ادبا وحكمة (كوير) أي الصحراء: ((أبي أول معلم واجهته في حياتي،بعد ان فطمتني امي عن الرضاع ، واول انسان علمني التفكير وهداني الى الإنسانية، وجعلني أتذوق الحرية والشرف والطهارة والمناعة والعفاف والاستقامة والاستقلال، وعرفني على مكتبه ومكتبته التي تحوي على الفي نسخة من الكتب وإرث أجدادنا السابقين الذين كانوا صفوة بررة وحماة الفضيلة والكرامة من رجال العلم والايمان والطهارة، منسلخين عن حُبِّ المال والاطراء،فلم تنثني رقابهم امام زخارف الدنيا، ومن الأبطال الأحرار، فلم يهدروا كرامة أنفسهم في الثناء والإطراء على أحد)).[1]

كانت نشأته بين الفلاحين والفقراء، وعاش بنفسه أنواع الفقر والعذاب الذي كان يسود كل بقعة من أرض إيران آنذاك.

بدأ شريعتي نشاطه السياسي، وهو لم يزل بعدُ طالباً في المدرسة الثانوية، حيث انضم إلى جناح الشباب في الجبهة الوطنية في تيار الدكتور مصدَق، ثم بعد سقوط مصدَق عام ١٩٥٤م انضم إلى حركة المقاومة الوطنية، التي أسسها كل من آية الله زنجاني وآية الله محمود طالقاني والمهندس مهدي بازركان.

دخل الفتى شريعتي كلية الآداب بجامعة مشهد عام ١٩٥٤م، وعلى توثيق فاضل رسول كان ذلك عام ١٩٥٥م، وتزوج بعد عام من ذلك زميلته في الدراسة، السيدة بوران شريعتي رضوي، أخت الشهيد مهدي شريعتي رضوي، من مناضلي الجبهة الوطنية التي انضم إليها شريعتي.

أنشأ أثناء الجامعة، حلقات دراسية لمناقشة قضايا الإسلام مُتَّكأ على جهود والده في مجال مشروعه (مركز حقائق الإسلام).

سجن عام ١٩٥٨م لمدة ستة أشهر، ولم يكن حينها قد تخرج من الجامعة وذلك بعد أن ضربت المقاومة الوطنية بعنف من قبل السلطة وتم تشتيتها.

بعد تخرجه من الجامعة بدرجة امتياز في الأدب، أرسل في بعثة دراسية إلى فرنسا عام (١٩٥٩م) وكان شريعتي يحيل هذا التوفيق في الإرسال، إلى الصدفة والحظ، (والتي يعالجها (= الصدفة) معرفياً بإنسابها إلى الله ضمن وضع سنني تاريخي معين)، حيث لم يكن وقتها متأتياً للطبقة الفقيرة، والتي لا تملك طرفاً لدى الدولة أن تذهب في هكذا إرساليات. فمعظم من كان معه، هم من الطبقة الأرستقراطية، وأصحاب المال والجاه. يقول سارداً قصة إرساله إلى فرنسا: ((فمن بين ملايين الاستعدادات التي سجنتها الثقافة الجديدة والتحديث الجديد ، الذي فرض على بلدي في الأرياف المغلقة الراكدة، وطريق الخروج ودخول الجامعات من أبوابها الأرستقراطية ومن باب أولى الخروج من البوابات الخاصة للبعثات إلى الخارج للدراسات العليا مسدود أمامهم. واحد فحسب قد استطاع ((بفضل الله)) و((مساعدة الحظ)) و ((غفلة من الزمن الأعوج)) أنْ يفرَّ من هذه القلعة المغلقة، ومن بين فجوة من جدار الجامعة يقفز إلى داخلها بل وفجأة يجد نفسه في قافلة تحمل أولاد الأشراف ومدللي المملكة وزبدة البورجوازية الجديدة في المدينة وأحياناً أولاد خانات الإقطاع الذين أصبحوا عصريين إلى مراكز الحضارة والثقافة والقوة والثروة والصناعة واللهو والقصف في العالم)).[٢]

هناك واصل شريعتي نشاطه السياسي إلى جانب دراسته التي تفوّق فيها أيَما تفوق، فأسس حركة تحرر إيران، فرع أوروبا، الحركة التي أنشأها المناضل الكبير آية الله محمود طالقاني، والمهندس مهدي بازركان

عـام (١٩٦١م) وقد كان شريعتي حينها يلاقي صعوبة في قطونـه هنـاك، سيما بعدما سحبت منه المنحة الدراسية لمواقفه السـالفة، لذلـك كـان يمتن للشعب والناس بدراسته، يقول، متذكراً تلك الأيام: ((ما ملكته اعتبرته ملكاً للناس وديناً في عنقي، لذلك اعتبرت نفسي ملزمـاً بخدمـة الشـعب، وكـأنني طـالب بعثة على حساب شعبي))[٣] لذا كان يوسمهم بأنهم ((ولي نعمته)).[٤]

في فرنسا درس شـريعتي في جامعـة ((السـوربون)) علـم الأديـان وعلـم الاجتماع والأدب، وتخصص في علم الاجتماع الديني، منطلقـاً مـن الحاجـة التاريخيـة للشـرق الاسـلامي، ومنطلقـات شكوكه المنهجية لآفـاق دينـه التـي أراد غربلتها، فكان أرقى غربال هي تلك العلوم الانسانية، لذا نال دكتـوراه في علم الاجتماع الديني، إضافة إلى دكتوراه ثانية في تاريخ الإسلام. وهذان العلمان بالتأكيد معروف ترابطهما المنهجي (علم الاجتمـاع والتـاريخ). ولـم ينخدش التوافق بينهما بل أركز .. حينما كـان قـد أختـص بـالديني مـن علـم الاجتماع، والإسلامي في التاريخ.

تتلمذ هناك بضع سنوات على أعظم علماء الإسلاميات على يد (جـور فيتـش) و(أرون) عـالمي الاجتمـاع، والبروفسـور ((ماسـينون)) و((جــاك بيرك)) و((برستويج)) و((هنري ماسيه)) في الإسلاميات. وكانوا هؤلاء من قمم العلوم الإنسانية[٥]. وغـدا في طليعـة الطـلاب في هـذه العلـوم، بـل كـان بعض الاحيان يشارك اساتذته في الدراسات الدقيقة العميقة، ولمع نجمه لدى الجـامعيين، والتقـى علمـاء كبـار وتعـامل معـهم معرفيـا مـن قبيـل (شـوارتز، وجان بول سارتر، وكوكتو) كما رافق أستاذ الاجتمـاع اللامـع (كورويـيج) وغدا من اقرب الناس إليه، وأوعى الطلاب لنظريته، حتى اشتهر بكوروييج الثاني.

مع دراسته عند هؤلاء الغربيين واستفادته الكبرى من منهج العلوم الإنسانية هناك إلا أن شريعتي لم يكن مستاباً بل كان اشدالمحاربين للتغريب، لكنه يحمل منهجاً في علاقته مع العلم يتأطّر باحترام الفكرة المساهمة في التفسير والتغيير من أين جاءت، كذالك رفضه لاحتكار العلم في حدود عرق أو اتجاه أو أيديولوجية دون أُخرى، سيما أن شريعتي لم ينطلق في فهمه للإسلام من قناعات أولئك، فقد عاد بنفسه إلى التراث. فقط استفاد من مقولاتهم المعرفية في المنهج وحاول أن يوظفها، مع أخذه بالحسبان خلفياتهم حذراً من إسقاطها سيما أن شريعتي من المتأثرين بجلال آل أحمد، خاصة في كتابه (التغرُب) و (المثقفون) وله خطوة قد تفوق الكاتب الكبير آل أحمد في شموليتها، كما أنه ركّز كثيراً من جهوده على تناول العلاقة مع الآخر وجدليته مع الآنا في الهوية ومسألة الاختراق والغزو الثقافي ، والتغرب والتقليد وغيرها من المقولات التي ترتبط بالعلاقة مع الآخر.

وهناك أيضاً بدأ بنشر بعض دراساته عن الإسلام باللغتين الفرنسية والفارسية، وترجم عن الفرنسية كتاب لويس ما سنيون عن سلمان الفارسي.

تأثر شريعتي برجالات الاصلاح الديني وأخذ كثيراً من أفكارهم وسار بها. من جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وتأثره الخاص بمحمد إقبال حتى أفرد له كتابه (محمد إقبال مهندس الفكر الإسلامي)، وعبد الرحمن الكواكبي، كذلك تأثره بالمصلح العراقي الكبير محمد الخالصي الابن(*)

(*) بل كان اعتماده الاكاديمي أيام دراسته في فرنسا على مؤلفات الشيخ كما هو واضح في رسالته إلى الكاتب الإيراني ((قلمداران)) يطلب فيها كتب الشيخ، سيما في مسألة التصحيح المفاهيمي وغربلة الدين من الخرافات، إذ كان الشيخ هو الابرز والأجرأ والاركز معرفياً في ذلك.

وآخرين كان يستشهد بهم في اتجاهه ، معظمهم يمثل الإتجاه المستنير للمؤسسة الدينية وآخرين خارج هذا الإطار من قبيل حسن البنا وسيد قطب.

استمر شريعتي مناضلاً من أجل تنظيم الحركة الإسلامية في الخارج، ولعب دوراً كبيراً في تكوين النوى الأولى للجمعيات الإسلامية للطلبة الإيرانيين في الخارج، بل الإسلاميين عموماً، ثم نشاطه البارز في دعم الثورة الجزائرية وتنظيم التظاهرات التضامنية معها، ووضع قدراته الفكرية والأدبية في خدمة حركة التحرير الجزائرية. وحركات عالمية أُخرى، وهناك تعرف على مناضلي العالم الثالث من أمثال المفكرين المعروفين، إيما سيزار، وفرانز فانون، وبدء بالتعاون معه وصحيفة (المجاهد) الناطقة بلسان حركة التحرير الجزائرية، وكانت له مراسلات مع الثاني واهتم بأفكاره ـ وعموم مفكري العالم الثالث واستعان بمقولاتهم الفكرية في أغلب أبحاثه ـ وترجم للفارسية مقتطفات من كتابه (= فرانز فانون) (معذبو الأرض) ولهذه الصداقة والشراكة النضالية التي جمعت بين شريعتي والثوار الجزائريين، وللجهاد الباسل معهم. جعل هؤلاء الثوار القادة بعد تحرير الجزائر ١٩٦٢م يتخذون موقفاً من سجن شريعتي عند الشاه.. فطالبوا الشاه بإطلاق سراحه، وكان لهم ذلك. مع أني أرى أن السلطة لم ترضخ لطلب الحكومة الجزائرية، لأفق دبلوماسي ما، ينفع ضمن قاعدة التخادم المعروفة سياسياً، حيث خطورة شريعتي كانت أكبر من أن يتخادم الشاه مهما كانت الفائدة... فشريعتي يهدِّد حكماً كاملاً.. في بثه الإسلام الاحتجاجي وإثارته التحولات الأيديولوجية سيما في مسألة الإسلام والثوري وإنما كانت هناك خطة مرسومة من قبل السلطة لضرب عصفورين بحجر واحد، فشريعتي

سيخرج، وهنا أُكرمت الحكومة الجزائرية، ومن جهة ليفسح له (= شريعتي) المجال للخروج من البلاد ليقتل هناك(*) بعيداً عن ثورة الناس وإلتهابهم، إنتقاماً لمعلم إيران وفيلسوفها، شأن الشاه في ذلك شأن رئيس بوليفيا حينما رفض أن يحاكم (جيفارا) أو يعدم داخل العاصمة، خوفاً من الجامعات وشبابها لما قد يثيره وجود جيفارا هناك - هذا ما وشته مذكرات العميل الأميركي الذي رافق جيفارا عند أسره - فأمر بإعدامه في الأدغال.

كما تعاون مع منظمة التحرير الفلسطينية من خلال نشاطاته الثقافية والسياسية خارج ايران وداخلها إضافة الى منظمات وحركات تحرر عربية عالمية أُخرى، وهذا ما يبرز؛ أنَ شريعتي كان مفكرا ومناضلا عالميا، ولم يكن يُقوْمن (من القومية) نفسه على بلد معين ، لذا نجد أنَ تسع عشرة منظمة وحركة تحرر في العالم ليس بينها تنظيم إلحادي واحد، ولأول مرة في العالم أقامت له حفلات تأبينية بعد استشهاده، حتى قال عنه أحد رؤساء حركة معروفة؛ أن شريعتي لم يكن مناضلا إيرانيا فحسب، وإنما كان مناضلا عربيا وعالميا.

في عام (١٩٦٣م) أراد شريعتي العودة إلى إيران، وقد شارفت مدَة إقامته على الانتهاء.. ماذا كان يريد شريعتي وقتها؟ وماذا سيسلك بعد خوضه عالماً آخر؟. وأكتناز جعبته بمعارف إنسانية تكفيه لعبور صحراء الذات والتاريخ.. ووقوعه على نقاط كثيرة في مفاصل الأمة، كشفت له مواضع الخلل والإنحراف إجمالاً، يحكي هو ذلك: ((عندما كنت أقضي أواخر فترة إقامتي في أوروبا. كنت أناقش مع نفسي واجباتي في الدنيا،

(*) بقرينة أنَ خروجه كان سهلاً يسيراً، بحيث كانت تدعي إحدى الحركات أنها نسقت السرية والدقة في سلامة الخروج، مع أن الحكومة أرادت ذلك. وهذا ما أخاله حدساً.

والأبعاد الفكرية لنشاطي. وقد وصلت خلال ذلك إلى خيارات وتقييمات عديدة.

وقمت بعملية إعادة نظر أساسية في أعمالي وعقائدي وقراراتي. محدداً اتجاه كفاحي الاجتماعي والفكري إلى أن وصلت إلى ما أنا عليه الآن. لقد شرحت البعد الفكري والفلسفي لذلك الموقف في الكتاب الذي نشرته بعنوان (كوير) فهنالك وبالذات في مقالة ((المعبد)) عبرت عن التخمر الثوري الذي جال وجداني وأعماقي ثم ملك كل تفكيري وعملي. لقد حاولت شرح معاني ذلك التحول في تفكيري. والتعبير قدر الإمكان عن الطريق الذي اخترته بين الطرق.

إن ما طرحته بشكل عمومي هو؛ إن مجرد طرح المسائل الفلسفية والذاتية بعيداً(*) عن القضايا الاجتماعية ليس بالأمر الصحيح في نظري، لذلك فهنالك الكثير من الأفكار التي أؤمن بها بعمق وأناقشها مع نفسي وأنا وحيد، لكنني لا أطرحها أحياناً إلتزاماً بمسؤولياتي الاجتماعية. فالمثقف عندما يحدد نشاطه في خدمة المجتمع. لا يكون فقط حسب نوازعه وأحاسيسه الوجدانية. كنت أقول لنفسي مثلاً لو كنت أملك المال لعدت إلى أوروبا وأكملت دراستي، أو لدرست الفلسفة، لكنني لم أشعر بأنني (أملك) المال وما ملكته اعتبرته ملكاً للناس وديناً في عنقي. لذلك اعتبرت نفسي ملتزماً بخدمة الشعب. وكأنني.. (طالب بعثة) على حساب الشعب، هكذا تركت حلمي في مواصلة نوع معين من الدراسة واعتكفت على

(*) هنا يبرز بوضوح إتجاه شريعتي الإصلاحي للأفكار.. بوزنها مع كفتها الاجتماعية ودورها في شوارع الناس.. وهذا ما جعله ذا كفاءة عالية في فهم الأفكار الإسلامية الحقيقية، وتمييز الباطل والحق في آيديولوجيات الآخر.

دراسة شيء يفيد ولي نعمتي (الشعب) واعتبرت دراسة ما يفيد الناس مهمة ورسالة نذرت لها نفسي، وعندما أقول: (لم أكن أملك المال) لا أعني المفهوم الشائع لهذا الوضع، إذ أنني أعتقد بأنه حتى الذين يعتمدون على مال يستلمونه من آبائهم. يجب أن يعتبروه من مال الناس، وديناً من الناس في أعناقهم)) [٦].

بينما كان هنالك طريق ، كان يمكن لشريعتي أن يسلكه ـ اقترحه عليه أحد كبار المفكرين ـ بحيث يمنحه الشهرة والمجد واختصار الطريق إلى ذلك بعيداً عن الهموم، لكن وعي شريعتي وإخلاصه ومسئوليته، فرض عليه طريقاً.. معروفةٌ نهايته.

يروي شريعتي هذه القصة عن تلك الأيام وما تلاها، والتي انتهت بسيجارة رأى من خلال دخانها ـ على حدّ قوله ـ ملامح الناصح وهو يشرق دمعاً من شدة الضحك على ماكان معه : ((كنت أعلم أية حيل وفنون صنعة تصلح عند العودة إلى إيران من أجل أنْ يتحول المرء إلى مفكر وناقد وفيلسوف وفنان ومفكّر مستنير وصفة للمفكرين (هنا يطلق التسميات بعيداً عن الاعتزاز بها إذا طرحه أقرب إلى السخرية لأدراكه خوائها، ولكن لتوجيه موقعها آنذاك في تملكه من شحنات إعلامية).

هناك أسلوب لكي يصير الإنسان علامة فاضلاً وعالماً كاملاً على المستوى العالمي علمنيه الأستاذ (جمال زاده) ـ من المفكرين الايرانيين الذين إحتلوا مكانة عالمية في الجامعات الغربية ـ ومن علمني حرفاً فقد صيرني عبداً، وهو فعلاً من الأمور التي تجعل من الإنسان عبداً، عبد العبيد وفي نفس الوقت أستاذ الأساتيذ، قال لي: ((أنت يا سيد بهذه المادة العلمية الإسلامية التي لديك، وربما أنك أيضاً رجل بحث وتنقيب ومن حملة

القلم. سوف أدلُّك على طريق فيه الدنيا والآخرة فلا ينبغي دون خميرة أو عجين أن توقد التنور خالياً وأن تسقط داخل سوق الإشاعات والشهرة الكاذبة والسخرية من العرب والعجم وأنت خالي الوفاض. ولا ينبغي أن تدفن عمرك تحت جبل من الكتب في الدراسة والبحث والعناء والتعب وتنفقه هدراً. ينبغي على المرء أن يحسب حساب العمل العلمي الذي يقوم به وأن يختار عملاً علمياً له جمهور وله مؤيدون، وليس اليوم يوم الذهاب وكتابة الحواشي على الإسفار أو تفسير القرآن. اترك هذه الأمور لنفس المشايخ الذين يقومون بها ففيها أُخراهم وأولاهم إني لا أريد أن أقيدك بلا شك، وأقول على سبيل المثال، والسبب في أنني اخترت هذا المثال سبب شخصي، لأنني كنت أفكر فيه منذ سنوات، لكن المشاغل لم تسمح، وكثيراً ما فكرت في أن أقوم فيه بنفسي أو أطلب من المعدودين أصحاب الوزن الثقافي وأهل هذا النوع في الدراسات أن يقوموا به وهو خدمة للتاريخ والأدب وله صلة خاصة بقضايا علم الاجتماع وعلم الأديان وعلم النفس في مجتمعنا، إلى جوار أن الموضوع تاريخياً في مرحلة حساسة جداً ومهمة في تاريخ إيران ولا تزال حية، وعصرنا الحالي استمرار مباشر لها؛ في المكتبة الوطنية في باريس، في القسم الشرقي مخطوطات عربية وفارسية تعد وثائق هامة جداً وقيمة جداً وعلمية عن ميرزا علي محمد الباب وميرزا يحيى صبح الأزل وميرزا حسين على بهاء، والشخصيات الأخرى البارزة في البابية والبهائية من قبيل الرسائل والخطابات والنظم والأدعية التفسيرات والأقوال والاحتجاجات والألواح ولو استطعت ـ خاصة فيما يتعلق بالباب ـ أن تجدَ في جمع النسخ وتدوينها وتصحيحها والمقارنة بين نسخها وتحشيتها وتوضيحها والقيام بترجمة مختصرة أو كاملة لها إلى الفرنسية ويمكن أن

تقدم هذا العمل كرسالة للدكتوراه وإذا أردت سوف أقدمك إلى أستاذ مهتم بهذا الموضوع جداً، وفي نفس الوقت تكون قد قمت ببحث صعب في تاريخ إيران وفي ثقافتها في العصور الحديثة عظيم القيمة سواء بين مستشرقي العالم أو علماء إيران فوق ما تتصوره. الخلاصة يا سيدي العزيز (الكلام لجمال زاده) إنك بخطوة واحدة سوف تصبح علامة وباحثاً مشهوراً ومحترماً)).

ورأيت أن رفاقي المطيعين العقلاء(❖) الذين كانوا محترمين ومنصتين في أيديهم أصل الموضوع، وجعلوا نصيحة ((الشيخ المجوسي كالدر معلقة في آذانهم)) و ((صبغوا السجادة بالخمر)) ووصلوا إلى الآلاف والألوف وقرعوا باب الدنيا والآخرة معاً، وعلى حد قول أخوان ((أميد)) شاعر عصرنا الواعي ((دون تعب الإياب والذهاب فجأة وبخطوة واحدةساروا قدماً)) أما أنا القروي المتعصب المثالي، والرجل النظري العاطفي الغريب عن ((الواقعية)) و((الموضوعاتية)) و((حتمية التاريخ)) و((اقتضاء الزمن)) و((ضرورة العصر)) قمت خلافاً ((للنصائح المشفقة)) و ((التعاطفات العاقلة)) و((التفكير في المصلحة)) الصادرة من كبار القوم وعقلائهم والناس ((الناضجين)) و((المجربين)) والمحنكين الذي يمسكون نبض الزمان في أيديهم، وكانوا ينشدون في أذني بإخلاص : ((امض في طريق مضى فيه السالكون)) وخلافاً للمثل العامي الذي يعد عصارة تجارب عديدة مكثفة في تاريخ هذا الوطن. ومجتمعه وحيلته ((إذا أردت ألا

(❖) يريد شريعتي بهم: عقلاء من جهة إدراكهم سلم الشهرة وراحة الدنيا والآخرة. وعلى أساس أن هكذا نخبة في المجتمع الشرقي بكل اتجاهاتها المتضادة (الدينية وغيرها)، لا ينفع أنْ يُسلك معها هكذا مسلك تجديدي يعتمد المبدأ في النتاج المعرفي .

تفتضح فكن في لون الجماعة)) وحزنت، وتعلقت بقول عيسى ((امضوا في طريق السالكون فيه قلائل)) واستمعت إلى الأمر المثالي ((خالف ما تعرف به العامة))وبدلاً من هذه الأعمال العميقة جداً والصعبة والمحترمة والعلمية جئت وترجمت ((سلمان باك)) وسرعان ما أدركت أن هذا الكتاب ـ الذي هو ثمرة سبع وعشرين سنة من بحث رجل مثل لويس ما سينيون اعظم عالم في الإسلاميات وعلم الاجتماع الإسلامي في العالم المعاصر ـ ليس عملاً علمياً أو تحقيقاً صعباً أو محترماً (عندهم).. فأمّا المفكرون فقد فهموا كل شيء من قراءة ما هو مكتوب على الجلد وصاحوا ((هه)) سيرة سلمان الفارسي، كتاب ديني .. عمل رجل رجعي متعفن، لا بد أنه مراثي ونواح وما يشبهها.. وأما العلماء الأعلام وحجج الإسلام العظام فشانهم أجل من أن يقرأو كتاب أفرنجي مسيحي أرمني ملحد أجنبي لا يعرف أصول طهارته ونجاسته فكيف بشأن سلمان، صحابي رسول الله، أما الفضلاء وقراء الكتب وأهل المنابر فالأكثرية التي كان لديها حسن نية وحسن ظن بي فقد سكتوا لأنه ((ليس من المفهوم في الأصل ماذا يريد أن يقول))، أما الأقلية المترصدة جداً ((لئلا تصاب بيضة الإسلام بلطمة من طرف الأجانب والشبان المتفرنج الذين لا يرتدون زي أهل العلم ويتدخلون في الأمور الدينية دون اكتساب إجازة نقل الحديث أو نيل إجازة الاجتهاد وقد سمعوا من مخبر صادق أنه يوجد في مقدمة الكتاب نصف عبارة عن المترجم فيها إشكال كثير وليس من المصلحة أبداً أن ينشر هذه الكتاب)) ((هذا جاء بالماء وذاك بالتراب ورموا صاحبنا بزنبيل من الطين)) وذلك ((المخبر الصادق)) كان رجلاً كتبياً ينشر الكتب الدينية ورجلاً موضوعياً ومتديناً وكنت للمرة الأولى بعد سنة من إتمام ترجمة سلمان بضمير مستريح لأنني

فضلت ((سلمان باك)) على ((ميرزا علي محمد الباب)) حملت نسخة من الترجمة إلى دكان السيد المخبر الصادق المتدين فأخذها، تفحصها ظهراً وبطناً، ثم رأيته قام وذهب خلف الدكان ولم يمض كثيراً حتى عاد وقد أمسك بعدد من وحدات الوزن، وضعها في كفة الميزان ووضع ((سلمان باك)) والبروفسير ما سينيون ووضعني أيضاً في الكفه الأخرى، وبعد الوزن تفضل وأعلن قائلاً: ((لا، لا يساوي خمسة أو ستة تومانات.. أجل، لا)) وجلست، وبغربة وضعت رأسي بين يدي ومن خلال دخان سيجارتي، رأيت سحنة الأستاذ العجوز (جمال زاده) منتصرة وقد شرق الدمع في عينيه من شدة الضحك))[٧].

حينما عاد في ذلك العام (١٩٦٣م) ألقي القبض عليه عند الحدود، في منطقة بازركان على الحدود التركية، ثم أطلق سراحه بعد أقل من عام واحد، بعد تحرك أساتذته الفرنسيين وزملائه في الندوات العالمية ، دون أن يعين باية وظيفة لفترة طويلة، مع ما يحمله من شهادتي دكتوراه، ثم عين بعد ذلك كمعلم في مادة الإنشاء في الصف الرابع الابتدائي في ضواحي مدينة مشهد. إلا أن شريعتي كان يفتخر أن يكون معلماً منذ أن أختار لنفسه هذه المهنة وهو في الثامنة عشرة من عمره، وبقي معلماً حتى نهاية حياته ـ ولكن أين ما قدمه في هذه المهنة وهذه الصفة التي لصقت به واستحقها إنفراداً في القرن العشرين، وأين من خدمات أرسطو المعلم الأول.. لا أظن إنصافاً أن يجعل أرسطو وشريعتي في صفحة واحدة من التاريخ ـ ولكن ليس لتلامذة أو آلاف من الطلبة بل للملايين من البشر المستضعفين.

كان تعيينه كمعلم لإبعاده عن المجتمع خشية توجهاته التحررية، فلم يخبو ولم يركد شريعتي آنذاك، وواصل نشاطه الثقافي في المنفى، وأخذ يلقي

الدروس والمحاضرات ذات الاتجاه الديني التنويري، فبدأ تعاونه خلال هذه الفترة مع طلبة جامعة خراسان، وكان كتابه الكبير (معرفة الإسلام) في إثنتي عشر مجلداً ثمرة لهذا التعاون، ومن هنا وبهذا الكتاب، انتشر اسم الدكتور شريعتي بين طلبة الجامعات الإيرانية وانفتح أمامه باب الإرتباط الشامل بالطلبة من كافة الجامعات الإيرانية.

وبما يتميز به شريعتي من سحر في بيانه، ومن عمق في فكره وقوة، في منهجه، كانت هيبته المعرفية تفرض سطوتها على تلك الندوات، حتى أن المشاركين لم يكن يقل عددهم عن ثلاثة أو أربعة آلاف [٨].

يؤثر نفوذ شريعتي في السلطة فترضخ لتنقله أستاذا في جامعة مشهد ومن ثم في جامعة طهران، وفي هذين الجامعتين، يرتقي نشاط شريعتي الفكري والثقافي التنويري التحريري، بامتداد أربع سنين ونصف، ويتألق نجم شريعتي الإصلاحي في إيران قاطبة.

لم تطق السلطة هذه الثورة التي تجتاح الشباب لتلهب في دماهم روح الإسلام الأول بكل رماله من جديد، فتقرر إبعاد شريعتي عن الجامعة بحجة الإحالة على التقاعد، وهو لم يزل بعيداً عن مقتضى ذلك، لشبابه وقتها.

في عام (١٩٦٩م) تأسست في العاصمة طهران حسينية الإرشاد، لتغدو بعد حين مركزاً لإنطلاقة شريعتي الحقيقية في إيران والعالم الإسلامي، بما غرسه هناك من معارف جريئة استطاعت أن تأخذ فضائها الأوسع في الحركة الإصلاحية الإسلامية.

في تلك الحقبة قام شريعتي من منبر حسينية الإرشاد بإلقاء محاضرات منتظمة في الأبعاد الثلاثة التي تتمحور لهامحاظراته؛ ((العلاقة مع الأنا

((التراث)) مع الآخر ((الغرب)) وأطروحاته، ومع الواقع الجديد)) منطلقاً من الإسلام ومدرسة التشيع ، محاولاً ترسيخ الآيديولوجيا الإسلامية من الجذور بتصحيح مفاهيم عدة كانت سائدة، تفرضها سلطتها التاريخية.

التف حوله الشباب هناك، فأنشاء جيلاً مميزاً من الشباب، أولئك الذين أضحوا بعد ذاك من أبرز صانعي الثورة الإيرانية والقائمين بها، إضافة لذلك أسس شريعتي في حسينية الإرشاد خمس لجان ناشطة في مجالات، تاريخ الإسلام، تفسير القرآن، الأدب والفن، واللغة والأدب العربي، واللغة الإنكليزية. كما نظم مسرحية عن ثورة (سربداران) التي حدثت في إيران خلال القرن الثامن الهجري، بعد أن وظفها توظيفاً في إطار أفكاره. يعرض بها مسارات الدين المتحجر والمفاهيم المزوره ومسألة الاصلاح والبحث عن إسلام العدالة والثورة.

لمع نجم شريعتي بسرعة فائقة، فكان يربو عدد المستمعين لمحاضراته في بعض ألأحيان إلى ستة آلآف شخص، وينقل أنَ المشاهدين لمسرحيته (مرة أخرى أبو ذر) بلغوا مايقارب ألاربعين ألف شخص .

كانت محاضرات شريعتي تطبع كراريس وتسجل أشرطة وتوزع بكميات لم يسبق تدوينها(*) في كافة مدن إيران وأطرافها(٩). ومن هنا كان يحمد الله تعالى أن السلطة منعته من الجامعة الرسمية فجعل الله تعالى له إيران بل العالم الاسلامي بكامله جامعة له.

إلا أن طرحه العلمي وجرئته ومقولاته اللاذعة اصطدمت بمعارضة فئة رجال الدين ـ إلا بعض العلماء الدين الواعين وعددمن طلبة العلوم الذين

(*) يقول بعضهم أن عددها وصل الملايين.

مالوا إلى هذا النهج الجديد ـ فشنوا على شريعتي حملات تشهير ظالمة، فكفّر وأُتهم بالبهائية والزندقة و.. ونشروا ضده كتباً عديدة، وأُتهم فيها بالخروج عن الدين، والغريب أنه بينما اتهم بالخروج عن المذهب، أُتهم أيضاً في مؤتمر علماء المسلمين في مكّة بأنه من غلاة(*) الشيعة[10].

يروي بعض ما يمت لهذه المسألة (= التكفير) بصلة فيقول ؛ لم ينظر أحد من أهل هذين القالبين (= المتحجرين والمتغربين الملحدين) إلى كتابي (معرفة الإسلام)، ومن جلده أصدروا الفتوى والحكم القاطع، فالأول بمجرد أنْ رآه قال: ماذا؟ هل يترك المرء بحار الأنوار (للمجلسي) والكافي (للكليني) وكحل البصر للمرحوم الحاج الشيخ عباس، ثم يأتي ويقرأ السيد الدكتور فلان المتفرنج؟. الثاني بمجرد أنْ رآه قال: نعم، ديني، الدين أفيون الشعوب، الدين أخترعه الأغنياء فيما مضى حتى لا يصبح العمال والفلاحون واعين، حتى يتحملوا استغلالم وسيطرتهم.. ليس فيه ما يقرأ[11].

واللغز في ذلك يوضح بعضه ابنه (إحسان) في تأبينه ناسباً ذاك العداء من الطرفين (المتغربين والمتحجرين) إلى إن مواقفه الحدّية هي التي أثارت ضده عداوات كثيرة، إذ تعرض لحملات ظالمة من قبل (أعداء عقلاء وأصدقاء جهلة) .. فقد وقف موقفاً واضحاً ودقيقاً ضد الخصوم

(*) يقول في ذلك؛ حمدت الله أنْ ساقني إلى طريق أتهم به في إيران بأني من أهل السنة وفي السعودية بأنني من غلاة الشيعة (أبي أمي.. نحن متهمون، ص٣٤) وفرحه بذلك أنه إطمأنْ ؛ إلى أنه في طريق مخالف للوجود التقليدي للدين، في إطاره المذهبي الضيّق، ولذا تجد المتأثرين بشريعتي من الاتجاهين الشيعي والسني، هم الذين يمثلون الخط المتنور الذي تجاوز هذه العناوينه المذهبية، فهم لا يعرفون إلا إسلاماً بمبادئه.

وآيديولوجياتـهم المنافسـة، موازنـاً في نضالـه ضـد القاسـطين (الإمبرياليـة والاستبداد)، والمارقين (الرجعية والاستحمار) والناكثين (أدعياء اليسـار الإنتهازيين)[١٢]. فهناك السلطة من جهة، والمتغربين من جهة، ومـزوري الإسلام من رجال الدين من جهة.

أيضاً يعود للسلطة اختناقها مما تفعله حسينية الإرشاد، بجهود شريعتي ومطهري ومهدي بازركان وآخرين، فتُغْلَق الحسينية في ١٥ تشرين الثاني عام ١٩٧٣م، واختفى شريعتي، ولكنه من أجل إنقاذ والده من يد النظام البوليسي الحاكم سلَم نفسه للجلادين، فقد كان صبره في زنزانات الشاه صبراً جميلاً، حتى يئس النظام من أخضاعه بالعنف، حيث كتب من هناك ((فإن يقتلوني فسوف لن أداهنهم ولن أُضحي بالحق من أجل المصالح، ولكن إذا استطاع أولئك أن يعلقوا جسدي على المشنقة أو أن يُذيبوا جسدي بالشموع كما فعلوا بـ (عين القضاة) أو أن يقذفوا بي في النار كما فعلوا بـ (جون دانو) فسوف ألقي على قلوبهم حسرة، أن يسمعوا مني كلمة آه))[١٣].

كان يصف حياته بمراحل شبيهة بالخطط الخمسية، كما يقول في رسالته الأخيرة لابنه إحسان عام ١٩٧٧م قبل استشهاده بقليل: ((إذ إنني أبدأ عملاً معيناً، ثم يبلغ نهايته بعد خمس سنوات. حيث تشتت الحركة وانتهيت أنا للسجن، ثم فترة الدراسة في أوروبا (١٩٥٩ - ١٩٦٤)، وفترة العودة إلى الوطن (١٩٦٤- ١٩٦٩) وفيها السجن والبطالة والنشاطات الأولى في الجامعة، ثم فترة نشاطاتي ومحاضراتي في حسينية الإرشاد (١٩٦٩م-١٩٧٣م)، بعدها قضيت خمس سنوات في ظل القمع والإرهاب، السجن والمراقبة، وها أنذا أبدأ خمس سنوات جديدة!.

أحمد الله لأنني عانيت كل هذه التجارب والنكسات المتعاقبة، ولا يزال عودي صلباً، أي جلد سميك يغطي ويحمي هذا الجسد!. بعض علماء النفس يقولون: بأنّ الجيل الواحد لا يتحمل أكثر من هزيمة واحدة.. وها أنذا أعدّ نفسي للهزيمة السادسة والسابعة.. الهزيمة أم النصر.. وما الفرق لنا؟!..

إن ذلك مهم جداً للتجار والرياضيين ومحترفي السياسة، أما بالنسبة لنا، فالمهم هو أداؤنا لرسالة الله وقيامنا بواجبنا، تحت كل الظروف وفي مواجهة كل الاحتمالات.

فإذا انتصرنا، نرجو من الله أن يقينا شر الغرور ونزعة الظلم واضطهاد الآخرين، وإذا هزمنا، نرجو من الله أن يقينا من الذل والهوان والخنوع))[١٤].

يُطلَق سراح شريعتي بعد مضي ثمانية عشر شهراً عام ١٩٧٥م، بعد تدخل من المسؤولين الجزائريين، أثناء زيارة الشاه للجزائر في آذار عام ١٩٧٥م، لكنه وضع تحت المراقبة، ومنع من أي نشاط في حركته الإصلاحية الثورية.

بعد ذلك في عام ١٩٧٧م عزم على السفر خارج البلاد ليأخذ حركته وحريته ويكمل المشوار حيث كان يردد حينها مقولته: ((إن أولئك الذين ذهبوا (استشهدوا) ـ في سلطة الشاه ـ قاموا بعمل حسيني، وأولئك الباقين يجب أن يقوموا بعمل زينبي، وإلا فهم يزيديون))[١٥]. ويخاطب والده في رسالة بعثها له قبل ساعتين من رحيله: ((إنني الآن عازم على السفر، هذا السفر الذي هو نتاج شكر الله العظيم، وعذري في عدم الاستجازة منكم لهذا السفر هو مراعاة حالك وأعصابك ـ وهنا يمكن أن يلحظ القارئ تشرع

شريعتي والتزامه الديني الدقيق بما يشيه تعذُّره في عدم استجازة أبيه ـ وإنني (الكلام لشريعتي) إذ أقضي آخر لحظات بقائي في بيتي ووطني.. أقبل أياديكم وسأبقى منتظراً لقائكم.

ولكي أعرف رأي الله تعالى في هذا السفر.. تفاءلت بالقرآن الكريم.

أبي الكريم، قبل ليلة تفاءلت فجاءت آية: ((نزّله روح القدس)).

والآن حيث الوقت قبل طلوع الشمس من يوم الإثنين وبقي لموعد السفر ساعتان فقط. بعد صلاة الصبح طلبت من ربي أن يكلمني بخصوص هذا السفر ويبلغني كلمته.. فتحت القرآن فإذا بعنوان الصفحة ((لا تفعل))(*) اهتزت روحي.. قرأت الآية كاملة فانفجرت باكياً من الشوق، وها هي الآية من بدايتها حتى النهاية:

((الذين آمنوا وهاجروا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظمُ درجة عند الله وأولئك هم الفائزون، يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات نعيم، لهم فيها نعيم مقيم، خالدين فيها أبداً، إن الله عنده أجرٌ عظيم)) [١٦].

في آذار من عام ١٩٧٧م غادر طهران إلى لندن ليتحقق ما تفائل له قبل ساعتين من سفره، ولتأتيه البشرى التي بكى لها حينها.. نعم لقد جاءته الشهادة تطلبه قريب الساعة ٩،٣٠ يوم ١٩ حزيران من عام ١٩٧٧م.

أجل لقد عاش كأبي ذر في جرئته وتحمّل كل تلك الأثقال... غريباً في ربذته.. يحمل صليبه طول سفره يبحث عمن يصلبه عليه.



(*) هناك نوع من الطبعات للقرآن الكريم خصصت للتفاءل والاستخارة، بحيث تجد في أعلى الصفحة (إما افعل أو لا تفعل) وهي خطوة تسهيلية للعوام، لكنها وضعت اجتهاداً لاحدهم، وتعتمد على وجهة تفسيرية معينة، لم تحسب الظرف والواقع والحدث المتفائل له ولا إقتضاءاته، لذا إرتأى شريعتي ما يعاكس وجهتها في دلالة النص القرآني .

كان شريعتي يردد: ((إن الكفاح من أجل الحقيقة والحرية، من أجل فلاح الإنسان هو أعظم سعادة))[١٧] ويعتذر أو يحاول أن يريح نفسه من تقصيره اتجاه عائلته التي لم يذق معها بهذا السفر الطويل شيئاً من راحته العائلية، فهو في حل وترحال. يقول: ((إن إخلاصي لهذا الكفاح وتكريس حياتي من أجل الشعب، يخفف من شعوري بالتقصير من نواحٍ أخرى، حيث لم أستطع أن أكون زوجاً جيداً ولا أباً جيداً))[١٨].

بعد استشهاده نُقِلَ جثمانه الشريف إلى سوريا حيث دُفن في دمشق الى جواربطلة كربلاء.. السيدة زينب بنت الإمام علي بن أبي طالب (ع) بعد أن امتنع الشاه عن قبول نقله إلى إيران، خوفاً مما سيحصل، بما حل بعد خبر الاستشهاد من صدمة ألهبت الشارع الإيراني والإسلامي والعالمي فحصلت حوادث على إثرها، وأُقيمت له تعازي في أكثر من مكان في داخل إيران وخارجها، وإعتصامات أمام السفارة الشاهنشاهية في دول عالمية عدة، وأبَنته شخصيات نضالية وفكرية عالمية وأقامت له تسع عشرة حركة تحرر عالمية حفلات تأبينية في عدة أماكن من العالم. ولم تنطف هذه اللوعة التي لاحت تلامذته ومريديه حتى إبادة الشاه البائد وزمرته ومجيء الإمام الخميني بثورته الإسلامية الكبرى وقيام الجمهورية الإسلامية في إيران، التي ألقت بأثرها على التحولات في الساحة العالمية، وليتغيَّر مسار التاريخ.

خلّف شريعتي وراءه ما يزيد على المائة عمل (يراجع آخر الكتاب)، ما بين فلسفي وفكري وتاريخي وأدبي(*) تنطلق من روح الإسلام، انجبت

(*) بالأحرى خلّف وراءه آيديولوجيا بالغة، وفهماً نقياً للإسلام.

اجيالاً في العالم العربي الإسلامي ، أمّا في إيران فقد مثلت موجته الحصة الأكبر.في صنع الثورة(*) الإسلامية العظيمة، وكان اسمه يتردد أثناء الثورة بعد اسم الإمام الخميني، كما كانت صوره كذلك ـ كما ينقل فهمي هويدي في كتاب (إيران من الداخل)(١٩) بمشاهدته العينية ـ باعتباره معلماً للثورة وللفكر الإسلامي الاجتماعي الثوري، كما أن مئات من قادة مناضلي الحركات السياسية كانوا تلامذة شريعتي ومن المتأثرين بكتاباته ونشاطاته في حسينية الإرشاد (٢٠).

ما أعظم تلك الكلمة لجبران خليل جبران، وما أروع أن يكون شريعتي مثالها الأوفر: المثقف هو الذي يموت وقد توحّد حبره بدمه، وهكذا استشهد فيسوفنا ـ والتاريخ يحدّق به ولا يعرف ما يسيل من شريعتي، حبراً كان أم دماً؟. فكلاهما كان يضيء، في زمان لا يضيء فيه إلا الدم..

نعم الدماء وحدها التي تضيء في هذا الزمن ـ بل على طول التاريخ ـ والباقي هراء.

قد يُقرأ سبينوزا: ((كما نتعلم كيف نحيا، يجب أن نتعلم كيف نموت)). فترتج له كثير من الارواح وأقلامها، لكن شريعتي كان يقول تاركاً مقولة سبينوزا خلفه: ((إلهي علمني كيف أحيا، أمّا كيف أموت فإني سأعرفه))(٢١) أي سيكون موته على شاكلة حياته، وفرق شاسع بين المقولتين، يشي بالفضاء الذي يحلّق به الثاني دون الأول، لذا حينما حيا بتلك الحياة العظيمة مات تلك الميتة العظيمة.

(*) يقول المهندس مهدي بازركان الثوري المعروف: ((في الواقع أنه دون جهود علي شريعتي، لما كانت الثورة تتفجر في ذلك الوقت، أو لربما اتخذت مساراً آخر)) (في حوار مع إحدى الصحف في ذكرى استشهاد شريعتي ١٩٧٩).

ألم تكن ترى: ((إن الذي يحيا وزاده العقيدة وشرابه الجهاد هو الذي يستطيع أن يموت شهيداً في مثل جمال حياته واستقامتها وحريتها)) (٢٢).

عاش بذلك الكفاح المُضني وقضى عمره بهذه الصورة التي لم يرسم مثلها التاريخ إلا قليلاً، كي يموت ميتة ترتقي بها فرشاة التاريخ.. حمراء تلطع آخر لمحة من هذه الصورة لتبقى الأجيال بعدها محدِّقة بها ملء روحها وعمرها وطريقها.. هداية للسائرين.. هداية للكادحين.. للمستضعفين.. للناس.



طرق أحد الباحثين(٢٣) المتنورين الجانب الشخصي عند شريعتي، بعد بحث في خلاصة أفكاره. ومع أن الرجل ظاهراً ممن يقدِّرون بأجلال ما جاء به شريعتي، إلا إنه ـ في محاولته التوفيق بين جانب (شريعتي) الآيديولوجي وجانبه الشخصي ـ وقع في بعض القبليات الخاطئة والإشتباهات التي قادته لها رؤيته التحليلية الخاصة به كمسبقات غير منضبطة.

مثلاً: يَعْتَبر اهتمام شريعتي بالفن إبراز واضح للوجه غير الآيديولوجي لشريعتي ويسند رؤيته هذه إلى عدم وجود تلازم منطقي بين الآيديولوجيا والفن، فهو يرى ـ كمستند لرؤيته ـ أن الواقع المعاصر لا يبرز لنا في أوساط المستنيرين اهتماماً بالفن ولا القادة الدينيين (٢٤).

أما إدعاءه عدم وجود تلازم منطقي فلا حاجة للنظر في بطلانه، كونه (= الفن) ضرورة من ضرورات الآيديولوجيا، فالشمول الذي تستبطنه يجعلها ملزمة بأن تضمَّ ضمن أروقتها الفن، سيما أن بعدها التأسيسي الأولي يعتمد على جذر إطاره تغطية حاجة الإنسان الحضارية، والفن من

أبرز حاجاته، كما أنه لا وجود هنا للتلازم المنطقي في الإشكالية.. إنما هو تلازم حضاري وظيفي بين الإيديولوجيا والفن.

وأمّا اعتماد الباحث في رفضه الاهتمام بالفن إلى جانب الآيديولوجيا، على عدم وجود هذا الاهتمام من المستنيرين بشكل عام، وقادة الدين بشكل خاص، فهذا لا يثبت عدم التلازم، بل هي من المؤاخذات على القائد الحضاري، في أي جهة من جهات حركته، بل لا يمكن أن يصل إلى آيديولوجيا حضارية متزنة في حركتها الاجتماعية الإبداعية دون الفن.

وهي كميزة تضيف لشريعتي إبداعاً ولا تسلبه وجهاً ما.

إن كتابات شريعتي الشخصية مثل ((حوارات التوحّد)) و((كوير)) أو ((الصحراء)) تمثل وجهاً يشغل لوحة رومانسة دينية تتخذ شكلاً عرفانياً عصرياً، مناطه البحث عن الذات والحقيقة والعالم، لذا فالرومانسية: هي الروح المهيمنة على نظرة شريعتي إلى الفن، فهو يتحدث مع الذات أو يحلق في عالم أثيري خيالي، وفي نفس الوقت يعتقد بأنّ عليه أن يعرض فكرة هامة وجادة أو فلسفة خاصة (٢٥). وهو منحى ذو بعد يشترك في بناه مع لفظ العرفان وقد يفوقه في فضاءات عدّة، سيما في شموليته في اتجاهه الاجتماعي، وهذا يجرّنا إلى مبحث تاريخي نفسي باستقراء رجالات الأدب والفن، ممن تشكّلوا بإطار فلسفي في رؤاهم، كانوا في سموّ روحي، وجهتهم، حقيقة الذات والكون والله. فمن الخطأ أن يُحصر التراث الديني إطار البحث عن الذات والكون والله في البعد الصوفي أو العرفاني وتجربتهما، فكثيرٌ هم الذين تجاوزوا ثمار تلك التجارب من غير طريقتها المعهودة، والتي كثيراً ما تشوبها شطحات. فَلَأديب في توحّده القيمي مع فضاءاته أمام حالة إنسانية مؤلمة أو حادثة تاريخية.. انعزل هو وقلمه أياماً

لها يحاكي بكائياتها ويترجمها، يسمو على راهب إنزوى بعيدا عن الناس في صومعته، لا يعرف من الحياة شيء، أو متصوف أشعث تجلبب بالصوف، ليؤول به الأمر أنه ليس تحت عباءته إلا الله (استغفر الله)، بل أن ذلك الأديب أقرب إلى الله من ذلك المنزو الذي احترقت الدنيا وراء جبله وواديه وهو لا يعلم.

إن الروح الرومانسية والبحث عن الذات جعلت ((غوته)) الشاعر والفيلسوف الالماني يصل في نهاية المطاف إلى رغبته في عناق روح محمد نبي الإسلام، وكذلك كان ليوتولستوي في توحّده باحثا عن الحقيقة.. وكانت آخر كلماته.. بعيداً عن البيت، حينما سأله ابنه واجدا أياه على حافة الطريق؛ لما أنت هنا يا أبي، فأجاب بكلماته الأخيرة: إني أعشق الحقيقة فابحث عنها(*).. وآخرين كثر من فلاسفة الأدب، على هذا النسق.

يمكن التحديق في نصوص شريعتي هذه، بما تشي به من مسحة في الرومانسية الصوفية: ((إن التلذذ بالمعاناة،والتغذي بالألم، هما مدرسة الإنسان، الذي حين عجز عن نيل السعادة أصبح فيلسوفاً، والذي لم يجد غذاءً آخر حين أصابته المجاعة في عام الجفاف القاتل))[٢٦] فالألم غذاء، والمعاناة تلذذ.. كلاهما ضرورة للروح في مسيرة الحق والخير والجمال والحرية.. يقول: ((حلمت في النوم، كان الليل، وكانت الصحراء مظلمة ومقفرة، خرجت وحيداً فريداً من كهفي في بطن الجبل، واتجهت لوحدي

(*) المعيار الأبرز لترجيح رقي أيّ ذات تاريخية أو تيار فلسفي معين.. هو البحث عن الحقيقة بمعناها المطلق، وهذا ما لا أخاله مع معظم المتصوفة والعرفانيين، إذ تعلقهم ينحو إلى وجهة تعبدية، خارج نطاق الحياة ، مع أنها (=الحقيقة) في أروقة الحياة ، وهذا هو الفارق الجوهري بين التيار الكلاسيكي الصوفي والتيار الفلسفي الاجتماعي.

نحو فرسي لكي أسلك به طريقاً صحراوياً وعراً كان يمر عبر خواء اليأس الشتائي البارد، ويصل إلى سجن قزل قلعة(*)) [٢٧].

لكن شعور شريعتي وطلبه للوحدة، ليست عينها الوحدة، التي أرهقت واستهلكت في التراث الإنساني بأدبياته، سيما ذات الوجه الانعزالي، ((كلمة (الوحدة) ليست سليمة، فالتوحد ينتهي إلى الخواء والفراغ وعبثية الوجود المطلقة، ولا هدفية الحياة المطلقة تماماً كما انتهى إليه الفلاسفة والفنانون العصريون ـ إشارة منه إلى منطلقات جان بول سارتر والبير كامو ومن لف لفهم ـ إلا أنني على النقيض من ذلك تماماً، لم أكن أشعر بالتوحد منذ البداية، بل كنت أشعر بـ (الإنفصال)، وهما ليسا شيئاً واحداً، فقد يكون الشخص (وحيدا) في المجتمع، لا علاقة له بالآخرين، لا يجد لنفسه موقعا بين (الناس)، بينما الآخر يكون (منفصلاً) ولهذا ظروف متشابهة أيضاً، إلا أن مشاعرهما وحياتهما مختلفة تماماً، فالثاني يعيش حالة التلهف والبحث وانتظار الراحة، بينما يغوص الأول في حالة من اليأس واليقين القاتم والاعتقاد بالانفراد)) [٢٨].

فتوحد شريعتي وانفصاله غيره توحد أولئك، فالتلهف بحاجة إلى ديناميكية وقوة دافعة نحو الحقيقة وما تفرضه من حركة وتقادم على النقيض من حالات الإنفراد المؤطر بالركود والوجوم.

من نصوصه الموجهة لروحه المرهفة وأمواج وجدانها.. حديثه عن الشمع ونفسه، حين توحدهما عند السجن، بل هو غالباً ما يطلق اسم الشمع على نفسه [٢٩]، يقول: ((بيني وبين الشمع علاقات سرية وخاصة..

(*) اسم لأحد سجون الشاه الرهيبة، التي قضى شريعتي شطرا من حياته التوحدية فيها، وهناك تعرف على شمعة السجن فهي غير شمعة البيت.

إن أول شعر نظمته كان عن (الشمع) ولكنه شمع السجن.. ولا يعرف أحدٌ تحت هذه السماء، ولا يستطيع أن يعرف كيف نظرت إلى هذا الشمع الذي أضعه أمامي على مكتبي)) (٣٠).

ومن هذه النصوص وغيرها من النصوص الأُخرى ذات الطابع المميز بالأدب الفلسفي، يُعرف أن شريعتي أديباً بارعاً في فلسفته وفيلسوفاً عميقاً في أدبه. كما أنه كان يرى؛ أنّه لولا المسؤولية والواجب الديني والإنساني، لكان قد ذهب في غير الدرب الذي ساره توائماً مع لطافة روحه، وبعده الصوفي الرومانسي التأملي، يقول: ((لو كنت لا أحس بالمسؤولية لواصلت ـ بمقتضى ذوقي الشخصي وميلي الباطني ـ الفلسفة وعلم الدين والنقد الأدبي والفن، بحيث يُروى ظمأ روحي، ولواصلت الكتابة، فهي عندي نوع من مزاولة الحياة وأعظم أنواعها.. بل والنوع الوحيد الذي يمكن من أجله تحمل ثقل هذه الدنيا وغثائها وأهلها. لكنّي لم أكُن فرداً حرّاً)) (٣١). وواضح أمر علاقته مع الكتابة في أثرها بتحقق وجوده، ووجهتها الروحية في بعد الرومانسية الصوفية أو الرومانسية المسؤولة على ما نطلق عليه عند شريعتي، وهذا النص في اعتبار الكتابة نوعاً من مزاولة الحياة.. يشابه إلى حد كبيرٍ ـ ضمن الرومانسية الصوفية ـ كلمة الفيلسوف الاجتماعي والأدبي (كافكا)؛ إنّ الكتابة ضرباً من الصلاة.

لشريعتي كتابات ملؤها الألم بمنحى الأدب الفلسفي .. المنحى الذي فاق به أصحاب هذا الضرب باقي الإتجاهات الإبداعية في الفكر البشري لانه أقرب من كان يجد نفسه تحت الشمس وفوق التراب،أي ارتباطه المباشر بالواقع، وهوعين ما أودعه شريعتي في كتاب (التوحُد) و(كوير) وغيره ((حيث إنعدمت في حادثة؛ الأجزاء الثلاثة من كتابه (دفاتر رمادية)

الذي حزن له شريعتي حزناً ساقه إلى الإضراب والألم إلى حدٍّ مضني، إلا أنه بدأ بعد ذلك بإنتاج جديد مشابه، ظل ناقصاً تحت عنوان (دفاتر الحقيقة) في جزأين، والذي كان مقرراً نشره بعد موته، ويعتبر هذا النتاج الفلسفي الأدبي من أكثر كتابات شريعتي غرابة وألماً وسوداوية)) (٣٢).

يُلام شريعتي من قبل المعترض السابق: على أنه في نفس الحين الذي هو فيه منظر آيديولوجي ، لكنه يعلن بصراحة عن آلامه شاكياً تعاسته (٣٣). ولا أعلم في أي منطق يوجه هذا الكلام إعابةً. لماذا لا تكون الصراحة هنا فضيلة لصدقه وإخلاصه، ولا أخاله هذا النقد يترشح الا عن المسبقات التي تحكم ـ دوغمائياً ـ بعض الجغرافيات في جعل ذلك من مثالب عبقرية ما.. حينما تبث ذاتياتها، و كأنه يراد منه أن يترك إنسانيته ومشاعره جانباً، لا يحس ولا يشعر ولا يعاني ، فهل الآيديولوجي ليس بشراً، وهل غير الآيديولوجيين المسؤوليين من يعاني مثل هذا الدرب، بل هو ذو موجة شعورية طافحة لِآفاق الحياة كما أن العبقري والمصلح لا يمكن أن يرتقي إلى هكذا أفق في عبقريته وثوريته وإصلاحاته إلا لإكتنازه المجسّات الشعورية للحياة وآلامها بكل إشكالها، بحيث تفرض عليه ذلك.. ويذكر له الباحث المنتقد في ذلك قوله: ((ولأول مرّة في حياتي ارتجفت.. وجدتُ نفسي ضعيفاً وتعيساً. آلا ترون تعاستي..؟ لقد عانيت لسنوات حتى اصطنعتُ خُدعاً كثيرة لنفسي ما أحسنها من خدع جميلة ونبيلة، خدع يحبّذها الله، كما يحبذها الناس، وقد كنت ألفتُها شيئاً فشيئاً)) (٣٤).

مع كل ما عاناه شريعتي، لا يمكن إلا أن يشعر بهذا الوجوم وهذا العداء الذي يلاحقه، من الصديق قبل العدو، سيما أنه يؤكد اصطناعه لنفسه خدعاً، استطاعت أن تجد له منفذاً إلى الأمل، وهي خدع لم يبرزها

له الشيطان، فالله تعالى يحبذها له وكذلك الناس، وهما وجها الحق، فشريعتي صادق أمام نفسه والله والناس، له أو عليه، يعرض صفحته للناس ولا يستر ما يمر به.. (هذا هو أنا)، سيما أنه لا يجر قلمه عبثاً في هذه المذكرات. فحتى يكون هادياً، لا بد أن يجري قلمه محللاً لتجربة ألمت به كيما تنتفع بها الأجيال، كما أنه وجَّه ذاتياته هذه ، حينما سُئِل: ((إذا أردنا منك أن تختار لنا كتابين من كتبك المتداولة، فما الذي تختار؟.. أجاب ((أختار لنفسي كتاب (كوير) أي الصحراء، وأختار للناس كتاب (دروس في معرفة الإسلام)، ذلك لأنَّ الناس ليسوا مرغمين جميعاً على ترك ديارهم، والتوغل في تيه وضياع وحيرة الصحراء)) [٣٥].

ما مرَّ بشريعتي في طريقه الإصلاحي وبتجاربه الشخصية، كفيل بأن يجعله يشعر بما توحيه النصوص، بل من المتوقع أن تهاجسه هكذا نوبات، فلم يكن الطريق سهلاً.. كما أنه سيعاتب في عبقريته الأدبية إن لم يدون ذلك للأجيال، يوضح لهم فيها سنن النفس من جهة، والحالة التاريخية التي لاحت هكذا عبقرية، يراد دراستها لاحقاً من جميع الجوانب، ولو لم يدوّن لنا ذلك، لم أكن أنا شخصياً أفهم روح شريعتي في جهات كثيرة من حياته.

يعيب الباحث؛ في أن شريعتي العاشق يبتعد سنوات وقرون عن شريعتي المنظِّر الإسلامي، وكأن شريعتي فارغ لذلك، وهو الذي لم يكن متفرغاً ولو وقتاً يسيراً لزوجته وابنه من أجل طريق المعرفة والإصلاح ودينه، كما أن هذا النقد لا يقوم على أُس يثبت هذه المثالب، فالباحث يتكئ في ذلك لجهة؛ أن شريعتي في الوقت الذي يحمل معه هواجس الإصلاح الإسلامي، يبتدي عشقه منذ سنين الشباب [٣٦]. لكن وإن بدأ من ذلك، فهل تريد له العشق في شيبه؟ أم ترفض ذلك أصلاً، ولا أظن لهذا

أس أو واقع ديني، كي ينفي هذا المفهوم من روح الشريعة، في الجانب العذري لهذه المفاهيم، بل فاقدها ناقص في تكوينه الطبيعي كإنسان. ثم إن الناقد حينما إستندإلى نص شريعتي أبرز له فهماً بعيداً جداً عن دلالة النص، بل مقلوباً، يقول النص: ((في سنين الشباب الماضية، تماماً قبل عشر سنوات شغفت شخصاً، إلا أن عقلي كان شغوفاً بآخر، ومنذ ذلك الحين اضطرمت في داخلي شعلتان، الإرادة والعشق، الإيمان والحب، النظرية السياسية ـ الفلسفية ـ الاجتماعية والمشاعر السوداوية القلقة المضطربة، وكنت مشغوفاً بهما: الكتاب والحبيب، العلم والعشق، والعقل، والقلب))[٣٧].

بينما النص ((شغفت شخصاً إلا أن عقلي كان شغوفاً بآخر)) يوضّح أن العقلَ عشق الإصلاح والإيمان والكتاب والإرادة ، ولم يكن ذلك العقل مع الحبيب، بل يكفي أنه كان عاشقاً في هذا الاتجاه، وإلا يا أخي كثير ممن نسميهم فلاسفة ليس لهم في طريق العلم إلا مهنة يتداولوها رزقاً وشهرةً.

من جهة ثانية يقيد شريعتي مفهوم العشق لديه، ويرجِّح الثاني السماوي على الأرضي، بنص تواجد عند الناقد، فلماذا لم يقيد هذا الباحث رؤيته السلبية السالفة به، يقول شريعتي بهذا النص: ((ما هو العشق؟. العشق الذي كان يتحدث عنه المدرِّس ويفهمه الآخرون. لا أقول لا شيء. أجل العشق موجود. إنني لا أُنكر ذلك، إلا إنه طائر جميل ملوّن حسن التحليق، فالعشق في هذا البستان ذي الأعاجيب والمعاجز الذي فيه الكثير من تلك الطيور الجميلة هو وردة حمراء، ولكنه في ذلك العالم الذي أسكنه أنا أيضاً توجد إضافة إلى الوردة الحمراء ورود أزهى أريجاً وازدهارا وأكثر تحليقاً بالخيال، هناك وردة التصوف أجمل ـ والسياق

واضح في ترجيح العشق السماوي والإصلاحي على الأرضي التقليدي ـ من الورود الحمراء. العشق صفصاف ـ انظر لهذه الازاءيات الذي يعرضها ليبين أسس وتراجيح عشق المبدأ القيمي على عشق المرفأ الجسدي ـ وهناك شجرة طوبى. العشق هو الاحتضان والنوم في الأحضان،وهناك الاحتراق في الأحضان، والموت في الأحضان ثم العودة للحياة. العشق منام، وهناك محراب. العشق سرير، وهناك البحر. العشق سطح دار، وهناك السماء. العشق سماء وهناك الملكوت. العشق حرارة، وهناك الانصهار. العشق إرادة وهناك .. لا أعرف ما هو..))[٣٨]. فالنص واضح أشد الوضوح ـ لا يحتاج إلى تفكيك لتبرئة شريعتي من التفاهات أو محاولة لقط بعض المثالب عنده ـ في وطئ شريعتي العشق الأرضي بأقدام سماويةِ العشق.. وللأسف مع كل هذا الوضوح نجد أن الباحث الناقد يقول مستنداً على نفس النص ليكتب عقب ذكره النص: ((أن شريعتي يضع العشق الأرضي، والعشق السماوي جنباً إلى جنب، ولا يضحي بأحدهما من أجل الآخر))[٣٩] كيف يضعه إلى جنب السماوي، والنص صريح فاقع في دلالته.. على أن شريعتي في ثنائيات نصه حول العشقين جاء بهما على شكل إزائي يوهَن به العشق الأرضي ويرقى بالسماوي بعيداً عن حضيض الأول.

يتناول شريعتي العشق بالنحو المطلق وعلاقته بالإيمان ليدخل إلى الوجه الصوفي للمسألة، وهذا التناول يوضح شكل الإيمان الذي يريده شريعتي، وفي نفس الحين يكسر رؤية الناقد، يقول (رحمه الله): ((الإيمان بدون العشق هو كمحفوظات مسجونة في مخازن الحافظة، كعلم جامد ميت لا تلجه الروح، وهذا هو الذي يخلق عالماً جاهلاً، وما أكثره، وما أقبحه.. والإيمان بدون العشق هو سجن مليء بالقيود والأغلال والسلاسل، يفتك

الروح ويحوّل القلب إلى خربة مهدمة، وتصبح الكلمة معه كلمة بلا معنى، والإنسان لفظاً مهملاً. وعلاماته ـ الايمان دون عشق ـ: اللحية والمسبحة وسجّادة الصلاة، وخاتم العقيق، والطهارة و.. أما آثار العشق بلا إيمان هي عبارة عن: تحديد الحواجب، استعمال المساحيق الملونة المتنوعة، وتزويق العيون، وغير ذلك مما يتجه إهتمامه بالنصف السفلي من الأعضاء حيث لا يتجاوز هذا العشق حدود هذه المنطقة، وأما الإيمان بعد العشق، فماذا أقول عنه..؟)) (٤٠).

هنا أيضا نجد كلام شريعتي واضحاً في تتفيه العشق الأرضي الذي يتأطر بالإفتتان، لا الإرتباط الروحي في بعض أشكاله، ففارق كبير بين الافتتان والانجذاب وبين الحب في أصالته، كذلك نراه يجد أن الإيمان الخالي من العشق.. الإيمان الجامد كتقليد اجتماعي أو التزام لوجهة ما خوف أو نفع، أو انتماء لهوية ما مذهبية أو مدرسية بعيداً عن اللهفة والشوق إلى نقاط ما وراء الإيمان، فما ذلك عند شريعتي إلا إطالة اللحى والمسبحة وخاتم العقيق..



الإخلاص

لم يكن الإخلاص الذي كان يتوهج في روح شريعتي إخلاصاً جافاً بقدر ما كان إخلاصاً تحيطه لجج من الجمال والكمال والقداسة والتفرُّد في الذات نحو المطلق فالخلوص ..إذ الإخلاص لديه:

توحُّد الحياة.

توحُّد الوجود.

توحُّد المحبة (٤١).

ويمكن أن نقراء روحه حينما تناجي الله في دعاء غريب عن مألوفنا في هذا المفهوم ، وهذه عادته في جعله (= الدعاء) مسرحاً فلسفياً للذات :

الهي ..الإخلاص! الإخلاص!.

وأنا أدري يا إلهي، كيف تسوق الحياة للعشق، وكينونة المطلق لأجل الخير والجمال إلى المطلق.

أنا أدري ـ وهنا كلمة تأتي في عمق فلسفة المفهوم من جهة أثره ـ كيف يصنع الإخلاص من هذا الوجود الحقير ((الإنسان)) الذي يتكون من الحاجة والضعف والأمل ـ وجوداً ـ مطلقاً.

وإزاء كل هذه الدعوات، والمخاطر، والمخاوف، والوساوس، والالتماس، والآمال، والخيبة، والأفراح والأتراح الحقيرة التي تحتوشنا فتهيمن علينا، وحيال هذا الحشد من الذئاب والثعالب والديدان التي انقضت على جثثنا.

أقول إزاء هذا كله نجد الإخلاص في إثرة عظيمة ثورية.. هي معجزة (الذكر) ووليدة (الكشف) الذي تمخض عنه الإنسان المتواضع تواضعاً إلهياً، وتلك الثورة هي العصيان الذي اختار الإستسلام المطلق فأدرك الحقيقة المطلقة في شعلة ملتهبة في أعماق الفطرة.. فغدا بالموسى البوذية بلا حاجة وبلا رابطة متوحداً مجرداً. فيبلغ أبعد مما بلغ بوذا.

وإذ يأخذ بسوط الـ (لا عندية) وبسوط الـ (لا حاجة) فيزيح بهذين السوطين تلك الحيوانات التي شأنها أنْ تفترس الإنسان، فلا يكون لها محل في سبيل كينونته كينونة إنسانية إلهية.

وإذ ذاك يغدو حراً، رحيضاً، خفيف الحمل، طاهراً، عفيفاً، قديساً، مجرداً، مخلصاً، غنياً، ذا مرؤة، قد صنع نفسه بنفسه. وإذ ذاك أيضاً يصل

إلى أعلى قمة من قمم معراج الوحدة. فإذا هذه الـ (أنا) الكاذبة القبيحة التي كانت قبراً على جنازة تلك الـ (أنا) الشهيدة الصادقة الجميلة الدفينة المجهولة تتصدع، بل تنهار، بل تتلاشى.

وبـ (الذكر) و (الجهاد الكبير) وبـ (الموت قبل الموت) يبدأ بالهجرة من نفسه، أي مما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون، فلا يلبث أن يبلغ الإخلاص، والمرؤة، والخلوص، الخلوص لأجله.

وما أحسن ما خرج به قبل ألف سنة مفسر للقرآن متفقة في اللغة الفارسية، هذه الكلمة: الإخلاص هو التفرد)) (٤٢).

لا أعرف أحدا خاض هكذا عمقا فلسفيا في روح مفهوم الإخلاص، بهذه العناوين وأغصانها التي تشعل لهبا روحيا قبل أن يكون معرفيا.

لننظر إلى ذاته وهي تتحرك في فضاء الإخلاص أمام ربه، وليحدق المتهمون له.. فماذا سيبقى لهم ؟ يقول المخلص رحمه الله: إلهي.. أنت، أنت وحدك مطمعي، فلا أستعين إلا بك، ولا أرجو ثوابا إلا منك. فالحساب الذي بيني وبينك ما فيه ثالث شريك.

أجل: لكي أسوي الأمر الذي بيني وبينك، وبيني وبين نفسي، ولكي أتذوق حلاوة الإخلاص التي إذا تذوقها القلب عاف كل عسل وكل حلاوة)) (٤٣).

إن البعد السلوكي والصوفي والرومانسي - البعد الشخصي عموماً - داخل الذاتيات التي توجهها نصوصه تفصح عما ارتضاه شريعتي ألما ومعاناة في مرضات الله، بل يلثمها شوقا؛ فليكن له ذلك الألم، ولتكن اللذة للآخرين. يقول: ((إلهي.. هبني من لدنك الاعتمال الكبير، والهم العظيم، والدهشة الفياضة. (...) هب عبادك الحقراء اللذة، أما أنا فهبني الآلام

العزيزة عليَّ))[٤٤]. فما أعمقه من وجود في الرومانسية الصوفية، بحيث يبلغ الحد أن يعتز بالآلام التي تغزوه، وإلا غزاها.

شريعتي يريد أن يعرج بذاته شوقاً إلى عالم آخر يجد فيه الحقيقة.

الحقيقة التي سار لها منذ بداية الشك الذي فرضه على نفسه لا وسوسة وخللا تقمصه. وإنما عمقاً في تحديقه، وغوراً إلى ما ورائيات الأشياء، فحتم عليه ذلك أن لا يتيقن كما يتيقن هؤلاء، حيث لا وقوف لديه في المسير، فيشك منهجاً ليقفز إلى مرحلة أخرى وهكذا. يمتد مع مدى الحقيقة ، يقول: ((إلهي.. ألا حطمَ، يا إلهي، هذا العقل اللئيم الذي لا يعرف غير المنفعة والذي يقيد جناحيَ في هجرتهما من الوجود إلى المعراج الذي ينبغي أن أكون فيه.

ألا حطمَه بشعلة الشوق التي تلتهب في داخلي))[٤٥].

وذيل النص يشي بصرامة عن بعد صوفي يخامر شريعتي على غير النسق المعروف للتصوف في التراث الإسلامي.

كما أن هذا النسق لا يحكي عن ابتعاد شريعتي عن الواقع كما هو معروف عن التصوف، فشريعتي يعتبر أبرز ممثل للمنهج الواقعي، لذا فتصوفه وواقيعته متزنان من النوع الذي يتأطر بإيجاد علاقة وظيفية ضرورية بين التصوف والواقع. يؤسس له (هذا النوع من التصوف) بهذا النص، حيث يقول: ((إلهي: إشف (مجتمعي) من داء التصوف ليعود إلى الحياة و(الواقع)، واشفني من سفه الحياة وداء (الواقعية) لكي أبلغ الكمال وحرية العرفان))[٤٦].

يمكن أن ندخل إلى ذات شريعتي وشخصه وما آل إليه وجوده من ماهية تحمل مميزات كان يسعى إليها في آفاق وفلسفات طمحت روحه أن تلج

إليها.. هذه الأفاق يجليها دُعاءٌ عميق يمكن أن يُستل منه منطلقات يكون بها صناعة أرقى ما هية للإنسان في صيرورته، وهي حاجة معرفية بالغة في حل مسألة الذات يقول: ((إلهي.. وفقني للمحاولة في الفشل، والصبر في اليأس، وللسير بلا رفيق، وللجهاد بلا سلاح، وللعمل بلا جزاء، وللفداء في صمت، وللدين بلا دنيا وبلا عوام، وللعظمة بلا شهرة، وللخدمة بلا منبر، وللإيمان بلا رياء، وللخير بلا نفاق، وللشجاعة بلا نضج، وللمناعة بلا غرور، وللعشق بلا هوس، وللوحدة بين الناس (وهذا هو نوع التصوف الذي يبتغيه شريعتي) وللمحبة من غير أنْ يعلم المحبوب..)) (٤٧).

أحير مع هذه الاختزاليات، التي تمثل جملها مقولات تأسيسية لكثير من المفاهيم التي تتصل بصيرورة الإنسان وعلاقتها بالذات والعالم.

يقول إلهي: ((لا تورطني لحظة في موجودات تتردد ولو قليلاً في ترجيح (العظمة) و (العصيان) و (العذاب) على (الرفاه) و(الاطمئنان) و(اللذة)...)) (٤٨).

عاش شريعتي حياته ولم يعشها، إذ لحظاتها كان وقفاً على الإصلاح، إذ لا يُدوِّن التاريخ مغيراً له إلا إذا استشعر التاريخ في كل لحظة منه؛ أن شيئاً أصابه من ذلك العبقري، وشريعتي مع كل لحظة يضع خطوة للإصلاح، فهو في صيرورة دائمة، فلم يلهو ولم يعبث ولم يسفه، بل نراه يتأسف أن تكون هناك لحظة من حياته ذهبت في غير طريق الناس.. لذا يدعو: ((إلهي .. هبني حياةً لا أسف ـ إذ يدنو مني الموت ـ على لحظة فيها غير مثمرة(*).. وهبني موتاً لا أحزن على عبثه)) (٤٩).

(*) تعيدني هذه الوجهة الفلسفية إلى تعليقة كنت قد كتبتها على مقولة غربية تقول: ((لدنيا الحياة بطولها كي نلهوا، ولدينا الموت بطوله كي نستريح)).

←

أجل إذا أردت أن أوجز فضاء هـذه الحيـاة .. حيـاة شـريعتي، فـإني سأوجزها بثالوث من ثلاثياته الإبداعية، لقـد تجسـدت شـخصيته بـ((عبقرية الفكر وعظمة الإيمان وسمو التضحية)).

فماذا سيقول التاريخ عن إمرءٍ آمن إيماناً كبيراً حتى قُدّس[*]، وأوجد فكراً أيقظ أمَة من نومها، وأخيراً ضحى من أجل بعث ذلك بقوة.

وأخيراً لماذا نتبع شريعتي؟ يعلّل ذلـك آية الله السيد محمـود طالقـاني المفكر الثوري المستنير حينمـا يطلـب اتباعـه أيضـاً فيقـول: ((نـاضلوا وسـيروا على الدرب الذي انتهجه شريعتي من أجل تشخيص ومعرفة الإسلام الـذي نريد، إسلام الثورة الاجتماعية، لا إسلام تقليدي ذاتي.. فهذا مـا كنـا ننتمـي إليه دوماً دون جدوى)) [٥٠].

أجل هذا ما كنَا ننتمي إليـه - الإسـلام التقليـدي - في عصـور النـوم دون جدوى، وهو ما أنتفض عليه رجالات الإصلاح على طول الخط.

← حدّقتُ حينها مليّاً، فقلت في نفسي؛ إنّ نظرتكم للوجود وفلسـفته طينيـةٌ إلى أقصـى الحـدود.. عليكم أن تقولوا؛ ((لدينا الحياة بطولها كي نتعب ولدينا الموت بطوله كي نستريح.))
فاستراحة النضال غير استراحة اللهو، ولو نطق الشاه وشريعتي، لأجابا عن ذلك.

(*) سترفض هذه الكلمة من كثيرين، ولكن اسأل؛ من أولـى بها، اولئك القـابعين في غلس القـرون الوسطى، والذين لـم يعرف لهم شيء في الحياة، ومع ذلك لايُذكرون حتى تُـردف أسـمائهم (بقُدّس سِرُه) أم شريعتي الذي وهب الحياة حياة.

الهوامش

---

[١] انظر؛ مجلة أمل ورسالة (التابعة لحركة أمل اللبنانية)، ع٧، السنة أولى، ١٩٧٧م، ص٥.

[٢] العودة إلى الذات، شريعتي، مصدر سابق،فصل سابق، ص١٩٩.

[٣] الاستناد للدين، شريعتي، ملحق ((هكذا تكلم علي شريعتي))، مصدر سابق ص١٩١.

[٤] ن. م ، ص١٩١.

[٥] العودة إلى الذات، شريعتي، مصدر سابق، ص١٩٥.

[٦] الاستناد للدين، مصدر سابق، ص١٩١.

[٧] العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص٢٠٠-٢٠٣.

[٨] شريعتي، علي الإنسان والتاريخ، ترجمة خليل علي، دار الصحف، طهران، ط١، ١١١٤هـ، ص٧.

[٩] هكذا تكلم علي شريعتي، فاضل رسول، مصدر سابق، ص٨.

[١٠] انظر القصة كاملة؛ شريعتي، علي، أبي أمي.. نحن متهمون، مصدر سابق، ص٣٤-٣٥.

[١١] العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص٢٢٦.

[١٢] من كلمة لابنه إحسان شريعتي في تأبين والده، ألحقها فاضل رسول في كتابة السابق الذكر، ص٢٤١.

[١٣] كراس ((المجاهد الشهيد.. الدكتور علي شريعتي)) اصدرته إحدى حركات التحرر العالمي، بعد استشهاده، دون أي توثيق طباعي، ص٣٢.

[١٤] من رسالة لشريعتي إلى ابنه إحسان قبل استشهاده بفترة وجيزة، الحقها فاضل رسول في كتابه السابق، ص٢٤٢.

[١٥] كراس المجاهد الشهيد، مصدر سابق، ص٣٢.

[١٦] ن . م ، ص٢١.

[١٧] رسالة شريعتي لابنه، مصدر سابق، ص ٢٤٢.

[١٨] ن ، م ، ص٢٥.

[١٩] هويدي فهمي، إيران من الداخل، الأهرام، القاهرة، ط٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨، ص١٧٦.

[٢٠] نقلاً عن فاضل رسول، هكذا تكلّم علي شريعتي، مصدر سابق، ص٩٠.

[٢١] الدعاء، شريعتي، مصدر سابق، ص٧١.

[٢٢] ن ، م ، ص٧٦.

[٢٣] محمدي، مجيد، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، مصدر سابق، ص٥٤.

[٢٤] ن ، م ، ص٥٤.

[٢٥] ن ، م ، ص٥٤.

[٢٦] حوارات التوحد، ص٦٢٨،الاعمال الكاملة ج٣٣، (فارسي)، نقلا عن محمدي، مجيد مصدر سابق، ص٥٥.

[٢٧] ن ، م ، ص٥٦٧، عن محمدي، مصدر سابق، ص٥٥.

[٢٨] نقلاً عن محمدي، مصدر سابق، ص٥٥.

[٢٩] محمدي، مصدر سابق، ص٥٧.

[٣٠] نقلاً عن محمدي، مصدر سابق، ص٥٧.

[٣١] العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص١٩٨-١٩٩.

[٣٢] نقلا عن محمدي، ص٥٧.

[٣٣] محمدي، ص٥٧.

[٣٤] الأعمال المتوعـة، شريعتي، غـير مترجـم، ص٤٥١، نقلا عن محمـد ، مصـدر سابق، ص٥٨.

[٣٥] حوارات التوحد (كوير)، غير مترجم، ص١٢٦٢(حسب ترتيب الاعمال الكاملة)، نقلاً عن محمدي، ص٥٩.

[٣٦] محمدي، مجيد، مصدر سابق، ص٥٩.

[٣٧] حوارات التوحد، ص٥٧٤، عن محمدي، ص٥٩-٦٠.

[٣٨] ن ، م ، ص١١١، عن محمدي، ص٦٠.

[٣٩] محمدي، مجيد، مصدر سابق، ص٦٠.

[٤٠] حوارات التوحد، ص٨٦٦، عن محمدي، ص٦٠.

[٤١] الدعاء، مصدر سابق، ص٧٨.

[٤٢] ن ، م ، ص٧٤-٧٥.

[٤٣] ن ، م ، ص٧٤.

[٤٤] ن ، م ، ص٦٤.

[٤٥] ن ، م ، ص٦٥.

[٤٦] ن ، م ، ص٦٦.

[٤٧] ن ، م ، ص٦٧.

(٤٨) ن ، م ، ص٦٦.

(٤٩) ن ، م ، ص٧١.

(٥٠) انظر، كلمة طالقاني في تأبينه لشريعتي، ملحق، هكذا تكلم شريعتي، مصدر سابق، ص٢٣٥.

المنهج وما أبدعه في ذلك تأسيساً

المنهج..

وما أبدعه في ذلك تأسيساً

((إني أخاف أن لا تصل إلى الكعبة أيها الإعرابي،
فإن الطريق الذي سلكته يفضي بك إلى تركستان))
سعدي الشيرازي

((الحاجة إلى أسلوب معالجة الدكتور شريعتي، والتقييم
الدقيق للأفكار التي طرحها أمر بالغ الأهمية))(*)
الإمام الخميني

يستشهد شريعتي ببيت سعدي الشيرازي هذا ـ أعلاه ـ منوّهاً بوصف حسي إلى إشكالية المنهج، فمع أن الأعرابي صادق في مقصده إلى الكعبة، لكن لا مناص من أنه سيجد نفسه في النهاية على تراب تركستان، كونه لم يسلك الدرب الصحيح الذي يفضيه إلى غايته، وهذا ما كان مع علماء

(*) أنظر: عن التشيع والثورة (ستة أعمال لشريعتي)، ترجمة وتقديم الدكتور إبراهيم دسوقي شتا، دار الأمين، القاهرة، ط١/١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ص١١. علما أنَ هناك عدّة نصوص للإمام الخميني ينصف بها شريعتي.

كثيرين في غايتهم لمعرفة الإسلام، إذ لم يسلكوا المنهج الصحيح لمعرفته فوصلوا إلى مناحي أُخرى لا تمت إلى الإسلام بصلة، وبالتالي أخذوا بالأمّة إلى قرون الركود والإنحطاط والنوم التي ما زلنا نعاني منها.

ولهذا يرى شريعتي أن أسلوب ـ منهج ـ المعرفة الصحيحة لكشف الحقائق ـ حقائق الحياة (الأرضية والسماوية) مع ارتباطهما ـ له أهمية أعظم من الفلسفة والعلم والموهبة[1]، كونه الأساس لهذه العلوم في معطياتها سلباً وإيجاباً، ومن جهة أُخرى سيفضي الاختلاف فيه (= المنهج) إلى تفرق الأمَة ـ سيما نخبها ـ إلى رؤى متضادة يترشح عنها تضاد في الواقع حتى يغدو كل منها طرفاً في الصراع، مع أنهم يرجعون إلى نموذج واحد في منطلقاتهم ، والمسألة هو المنهج لا غير، الأمر الذي ينكس وجود هذه الأمة ذات المرجع المعرفي الواحد إلى اتجاه سلبي في صيرورتها التاريخية.

لذلك ركزَ شريعتي على الاهتمام بالمنهج في حركته المعرفية وأسس لها مداخل منطقية ذات منحى بالغ لتغطية كل مسألة وإشكالية تبرز أمام الآيديولوجيا الإسلامية، بل ما كان نجاحه إلا لمتانة وعمق منهجه، فكانت ريادته في تأسيس منهج جديد في كثير من العلوم قد أعانه على كشف قراءة متميزة للإسلام، ببعديه التاريخي (واقع مسيرته) وروحه (مضمون الإسلام وأهدافه ومقاصده)، لاسيما أن البعد الثاني لفهم الإسلام وروحه يعتمد على البعد الأول بمعرفة ما جرى عليه داخل أروقة التاريخ. وعلى أساس هذا المنهج وبمعونته كان مسار مشروعه؛ العودة إلى الذات من ناحية، وتنزيل قيمه على العصر من ناحية أُخرى.

وعى شريعتي أهمية المنهج حينما وعى جذور نهضة الأمم وأسباب

سقوطها وتخلفها وأشكال الدورات التاريخية في كل لحظاتها وما يرافق ذلك من منعطفات، يبينها المنحني البياني لها من البداية حتى النهاية.. مثلاً، لماذا الغرب مكث عشرة قرون مظلمة؟ ، فرأى أساس ذلك هو الإجترار المعرفي للمنهج الأرسطي في المنطق الصوري[٢] قد لا يكون هو السبب الوحيد لكنه المنهج بأي حال، وعندما تغير هذا المنهج في النظرة إلى الأشياء والقضايا والهموم تغير معها العلم والعالم والمجتمع والتاريخ.

رأى شريعتي أن المنهج هو سبب التقدم وليس النبوغ الفكري. فأرسطو كما يرى ـ ليؤسس إلى مقولته ((المنهج سبب التقدم)) ـ؛ أعظم نبوغا من فرنسيس بيكون، وأفلاطون أنبغ من روجر بيكون، فلماذا يصبح أرسطو وأفلاطون سببا في الركود؟ وفرنسيس وروجر سببا النهضة وعودة الفكر الأوروبي من جديد؟ لماذا يصبح نابغة سبباً للتخلف ورجل متوسط في النبوغ سببا للتقدم..؟ هو المنهج لا غير[٣]، لذلك أول ما يثار في النقطة الفاصلة بين القرون الوسطى وعصر النهضة، هو التحول من المنطق الأرسطي إلى الأراغون الجديد لفرنسيس بيكون.

والإشكالية بالتأكيد تخدمها حكمة (بيت) سعدي الشيرازي المتقدم، فمهما كان أرسطو عظيما في نبوغه، لن يفضي به الطريق إلى كعبة الحقيقة، طالما كان يخطو في طريق تركستان، ومهما كان فرنسيس بليداً فسيصل هناك، لأنَ قافلته تحدو برمال تحترق بشمس الكعبة.

لذا رأى شريعتي ـ تأسيسا على ما سبق في ضرورة المنهج قبل النظر ـ؛ أنَ مسألة اختيار المنهج الصحيح لكل الاختصاصات العلمية، سواء الأدبية أو الاجتماعية، أو الفنية أو السيكولوجية.. أو غيرها هي أول مسألة يجب أن تطرح وتناقش. فالمهمة الأولى للباحث؛ هي انتخاب المنهج الأفضل من

مناهج البحث العلمية[٤].

ولهذا لا يمكن أن يعرف الإسلام بشكل صحيح إلا بطريقة منهجية شأنه شأن أي معرفة في الكون، إضافة إلى أنه يمثل هوية لأمم كبيرة تقوم حركتها عليه سلبا وإيجابا، ولم يكن ما كان من قرونها المظلمة إلا نتيجة القراءات التي اعتمدت منهجا متخلفا، أو بالأحرى افتقدت للمنهج، لذا وجب معرفة الإسلام منهجيا خوفا أن نسير في طريق الشيطان، ونحن نظن أننا نسير في طريق الله.

وتحتيم ذلك أيضا عند شريعتي وضرورته هو أنه لا يمكن تقديس شيء لا نعرفه، أو نتعبد بعقيدة لا نعرفها، وهذا ليس فقط منحى طبيعيا للعلاقة بين عملية الإدراك والاعتقاد، بل هو إطار علمي مؤصل آيديولوجيا عن علوم عدة في أسية المعرفة لتغيير وتسيير الإنسان والتاريخ، كمناط جبلي لحركة الإنسان نحو شيء والتمسك به، فقيمة الإنسان بمقدار فهمه وإقتناعه بمعتقده. فالإعتقاد وحده ليس فخرا، وإذا كنا نعتقد بشيء لا نعرفه فلا قيمة لذلك الاعتقاد[٥] ـ وهو شأن كثير من المسلمين ـ، ويسوق ذلك؛ كوننا نرتبط بالإسلام كمعتقد يرتقي في قدسيته فوق كل حياتنا، كما أنه الموجه لحركتنا الحضارية، لذا لا بد أن نفهمه ونعرفه جيداً، ولا يكون ذلك إلا مع المنهج الصحيح، وقياسا على المسار التاريخي الأوروبي في تحوله، فإن منهجنا فيه الكثير الكثير من الخطأ، سيما أنه لا يوجد هناك منهج واحد، بل التشرذم يلوحه في أغلب مناحيه.

في مكان آخر (كتابه؛ الأمة والإمامة) حينما يطرق مسألة الإصلاح والتجديد للإسلام في ذاته الأولى، يرى أن هذا الهدف لا يمكن أن يكون إلا بإيجاد منهج علمي في دراسة أية مسألة قبل التوفر على كل الأبعاد

الأخرى من النبوغ والاستعداد والموضوعية والإيمان والقدرة على التحليق الذهني وهذا ـ حسبما يرى ـ هو ما أوضحه القرنان الأخيران (التاسع عشر والعشرين) بتطور العلوم الإنسانية وعلوم المنهج فيهما فلا بد من اللجوء إليهما.[٦] ومن هنا كان شريعتي يبدأ بحوثه بمقدمات منهجية طالما تستغرق منه حيزاً كبيرا في البحث، إلا أنه بإتمامها تكاد تخرج نتائج البحث تلقائيا دون أي عسر في الفهم وقناعة النتاج.

فجوهر الدين غير فهمه ومعرفته، والاشكالية تقع في الثاني (الفهم) على طول التاريخ، لذا فإصلاح هذا (الفهم) الذي يعتمد على المنهج أولا وأخيراً، هو الحل المركزي لمشكلة الأمة في الوقوف على جوهر الدين، حيث يعتمد ذلك على حيثيات الفهم ومدى مطابقته لجوهر الخطاب.

يقول ـ لتوجيه ضرورة المنهج وثماره في شتى الآفاق ـ : ((كنت أُدرّس في كلية الأدبيات، وكان درسي ((الثقافة الإسلامية)) وكانت محاضرتي في ذلك اليوم حول القرآن، دخلت قاعة الدرس وأردت أنْ ادلّل للتلاميذ على ضرورة المنهج المطلوب ـ اليوم ـ في دراسة الأبحاث الإسلامية ومنها القرآن الكريم كان وقتي ساعتين ولم يكن لدي حينئذ كلاماً مُعدّاً من قبل. قلت: إذا توفَرنا على منهج سليم، فسوف يمكن اكتشاف الكثير من حقائق القرآن بلا حاجة إلى اطلاع واسع وكبير، فبحجم ما لديَ ولديك من إطلاع نستطيع تحقيق الهدف.

ويبدأ بعرض المنهج؛ فحينما نفتح أي كتاب سواء كان ديوان شعر أو كتاب فلسفة أو بحثاً في الأدب أو علم الاجتماع فأول ما يقع عليه نظرنا اسم الكتاب وعنوانه وفصوله..

مثلاً إذا كان الكتاب ديوان شعر فمع أقل ملاحظة دقيقة لعنوان

الفصول واسم الديوان وأبيات الشعر يمكننا أن نحصل على تصور ابتدائي عن الشاعر والديوان، فإذا كان الشاعر اختار الكلمات التالية لعنوان قصائده: (النهضة) (التضحية) (الحرية) (القيد) (الدم) (الأسر) (الاعتراض) (العصيان)، ونظائرها، يمكن القول أن الشاعر ذو اتجاه سياسي واجتماعي، وإذا استخدم كلمات من قبيل: (الهجر) (الوصل) (القلب) (العيون) (النظر) (آه) (آخ)، يمكن القول أن الشاعر ذو اتجاه عاطفي ورومانتيكي.

إذن، ففي أول خطوة لمعرفة الكتاب أو الكاتب يستعين القارئ بمطالعة (الأثر المُبدع) وملاحظة ما انتخبه من عناوين لفصوله وما اختاره من عبارات. إلا أن ذلك غير كافٍ لمعرفة الكاتب قطعاً، بل لا بد من تحقيق مستأنف، بقراءة الكتاب وتحليله فصلاً فصلاً للإنتهاء إلى المحصلة، وحينئذ سوف نتخطى النتيجة الأولية بثبات أكبر إذا تطابقت مع نتائج التحقيق الجديد.

لكن الأمر الذي لا شك فيه هو إن اختيار (الإسلام) حتى بالنسبة للأولاد، يعبر عن ذوق ورؤية وفكر المختار.

نأتي الآن على ((القرآن)) ونفترضه كتاباً من الكتب الاعتيادية ونعكف محققين في شأن هذا الكتاب.

الخطوة الأولى تتمثل في؛ ملاحظة اسم الكتاب وعناوين فصوله، ويطرح السؤال التالي: لم اختار وأكّد مبدع هذا الآثر على الكلمات والعناوين التي اختارها؟!

وكانت في حوزتي نسخة من القرآن ففتحتها، وطلبت من الطلاب كتابة أسماء السور على اللوحة، فَكُتِبَتْ أسماء سور القرآن من الفاتحة

حتى الناس، وكانت (١١٤) كلمة وقد ثبتنا أسماء السور ذات الإسمين وأغمضنا النظر عن الأكثر من الاسمين وهناك بعض السور ذات الاسم الواحد لاسمها معنيان، فقمنا بتثبيت المعنيين فأصبح لدينا ما يقارب من (١٢٠) معنى.

انتهت المرحلة الأولى لكتابة أسماء السور ومعانيها وجمع المادة الأولية فكانت المرحلة الثانية تحليل وتصنيف هذه المادة.

طلبت من الطلاب تصنيف الـ (١٢٠) اسماً، فالأسماء التي تعبر عن الظواهر الطبيعية كالرعد والنمل والنحل والنور والبقرة توضع في حقل الظواهر الطبيعية. والأسماء مثل الأحزاب والمؤمنون والمنافقون والشورى والنساء في حقل السياسة والمجتمع. والأسماء مثل: الأنبياء وآل عمران ويوسف ونوح وإبراهيم والروم في حقل التاريخ. وأسماء القارعة والقدر والقيامة في حقل الميتافيزيقيا وما وراء الطبيعة. الأنفال، الزكاة في حقل الإقتصاد والأسماء مثل عبسى، الهمزة، والمطففين، المكذبين، وضعت في حقل السلوك الفردي والأخلاق. وقد وصل جميع الطلاب تقريباً إلى نتائج متشابهة في المرحلة الثالثة ((مرحلة التحليل والاستنتاج)) وقد حصلنا على الأرقام التقريبية التالية:

١.	الظواهر المادية والطبيعية	٣٢ سورة	٢٦،٦٦ ٪
٢.	العقيدة والمذهب الفكري	٢٩ سورة	٢٤،١٤ ٪
٣.	السياسة والمجتمع	٢٧ سورة	٢٢،٥ ٪
٤.	التاريخ وفلسفة التاريخ	١٧ سورة	١٤،١٤ ٪
٥.	السلوك والأخلاق	٤ سورة	٣،٣ ٪
٦.	مسائل المال	٤ سورة	٣،٣ ٪
٧.	العبادات والشعائر الدينية	٢ سورة	١،٧ ٪

نلاحظ هنا ـ الكلام لشريعتي ـ حجم الفارق بين الأحكام التي انتهى إليها السلف بصدد القرآن على أساس العقل والحدس والظن والذوق والرؤية الفكرية والعقيدة التي توفروا عليها، وبين ما نحصل عليه من نتائج على أساس المنهج العلمي الاستقرائي وتحليل المفردات الجزئية. بحيث يبلغ ـ الفارق ـ أحياناً إلى التضاد.

مثلاً فهم يرون القرآن كتاباً سماوياً دينياً جاء لهداية الناس أخلاقياً ومعنوياً ولربط القلوب بالله، ولفت الأنظار إلى الحياة الآخرة. وفي ضوء هذه الرؤية؛ يلزم أن تحتل العبادات الدرجة الأولى والأخلاق الدرجة الثانية، وتحتل مسائل المجتمع الدرجة ما قبل الأخيرة وتكون الدرجة الأخيرة نصيب الظواهر الجزئية الطبيعية والعالم المادي.. بينما نجد العكس على أساس المنهج الجديد فالعبادات لها سورتان فقط السجدة، والحج.. والحج كما نعرف أيضاً، له جانبان عبادي واجتماعي فكري اقتصادي، وجانبه الاجتماعي أقوى من جانبه العبادي الصرف، أو على الأقل مساوياً له))[٧].

يلاحظ بوضوح المداخل التي يلج بها إلى موضوع (القرآن هنا)، وكيف يُقيم تلك المداخل ـ تمثل بالتأكيد هنا أسساً وآليات ـ على أساس حيثيات الموضوع وما يراد منه، وهو الجانب الوصفي الكشفي التفسيري في (ما هو كائن)، وهذه ستستدعي بالتأكيد منهج مغاير لجنبة (ما ينبغي أن يكون) أي في الجانب المعياري التغييري من الموضوع.

ومع عمق وفخامة الهندسة التي شكَّل بها منظومة المدخل نجدها واضحة جداً، إضافة إلى سرعة الوقوف على إشكالية الموضوع في ما هو

كائن فيه، بحيث لم يأخذ منه الأمر إلا أقل من ساعتين، ناهيك عن وصوله إلى نقاط يمكن بدورها ـ دون أي جهد معرفي آخر ـ أن تضيئ مساحات أخرى، وهي بدورها كذلك، وهكذا دواليك.



لم يكن شريعتي في منهجه مستلباً، كما يرى البعض بهتاناً وجهلاً، فالرجل يرفض أن نقلّد المناهج الأوروبية تقليداً تاماً لمعرفة حقائق الإسلام، بل لابد من منهج جديد نبتكره في نفس العلوم الإنسانية بتصنيفها الأكاديمي الحديث وذلك بإقامتها على أسس إسلامية في فلسفة الإنسان والمجتمع والتاريخ وغيرها من المسائل المحورية في الوجود، مع كل هذا فيجب أيضاً أن نعرف المناهج الأوروبية في كثير من نتاجاتها الغنية، إذ معرفة الشيء غير الأخذ به وتقليده بالضرورة.

فالتحقيقات الدينية يجب أن تسلك طريقاً جديداً أو تتبع منهجاً حديثاً، فكما أبدع الغرب منهجاً علينا أن نبدع لأنفسنا منهجاً[٨]، لاختلاف روح الهويتين والشخصية الجماعية بين الحضارتين، مما يجعل من الشرق موضوعاً مغايراً للمجتمع الغربي كموضوع يحتاج منهجاً آخر لاختلاف هويته وإن استفيد من الآليات المحايدة التي تحتاج لها مع كل موضوع في العلوم الإنسانية.

ينطلق شريعتي بوعي منهجي قبلي في أن كل موضوع يحدد منهجه، وهو أمر ذا ضرورة وعقلانية لا يمكن الحياد عنها، إذ طالما تتهاوى المعارف لعلاجها موضوعات بمناهج لا تمت لها بصلة آلية، أو من جهة أنها ـ هذه المعارف ـ لا تملك غطاءاً تاماً من الآليات المنهجية، حيث تنقصها أداة ما،

أو من جهة دخول آليات مغايرة، كما هو معروف في دخول آليات من علم الكلام والفلسفة والتصوف في علم الفقه، أو من الفلسفة في الالهيات.. أو ما شابه. عموماً يرى شريعتي؛ أنه لا توجد طريقة واحدة لمعرفة الإسلام، لأنه ليس دين ذا بعد واحد[٩]، فهو ليس مبنياً على العرفان والأحاسيس الروحية فقط، أو علاقة الإنسان بربه فحسب، بل هذا جانب من جوانبه الواسعة، فهو يوجه المنهج الفلسفي للبعد الثنائي (الإنسان وربه) كون العلاقة بينهما، هي علاقة الإيمان بالغيب وما وراء الطبيعة ـ يُرى واضحاً؛ أن شريعتي لا يحدد منهجاً دون أن يحدد أساساً الموضوع بتمامه ـ وهناك جانب الحياة الإنسانية وصورتها الحركية وجدلياتها، وفلسفة الخير والشر.. والحق والجمال والحسن والقبح، وهي تتفرع ضمناً وكذلك تتفرع تبعاً لها المناهج، وبالتأكيد هذه الآفاق تتناولها العلوم الإنسانية، ففي هذا البعد مثلاً، كون الدين إطار حضاري تمدُني، سيعتمد على المناهج الإجتماعية والتاريخية التي تتناول الإنسان والآخر، والمكان والزمان، الذات والعالم، وهكذا مع كل مجال وموضع، وقد يحتاج بعدها إلى أكثر من أداة منهجية، حسب شقوقه وأخاديده.

ولتأكيد الأبعاد المتعددة للإنسان ـ ومن ثم للإسلام لوجوده التبعي في تغطيته لتلك الابعاد إذ تتطابق الأبعاد التي يطرقها الإسلام مع الأبعاد التي يمتلكها الإنسان في ذاته واجتماعه وكل وجوده ـ يوجِّه شريعتي برهانه على أساس إمتلاك الخطاب القرآني لأكثر من بعد، فكما هنالك بعد بلاغي لغوي، هناك أيضاً بعد فلسفي، وهذين أشبعا بحثاً في التاريخ التفسيري، إلا أن البعد الإنساني لا يزال مجهولاً، أي أن البعد الاجتماعي والتاريخي والسيكولوجي الذي يشتمل على مسائل ترتبط بعلم الإجتماع والتاريخ

والنفس[١٠] لم يزل مهملاً.

وهذا الاهمال تشكّل لأسباب:

أولاً: لقصور منهجي في وعي العلاقة بين المنهج والموضوع.

ثانياً: إهمال أرضية ودُنيوية الإسلام كدين اجتماعي جاء من أجل الإنسان لا من أجل خالقه ، من أجل الأرض لا من أجل السماء وبالتالي عدم تناول هذا الجانب الذي تتبناه العلوم الإنسانية، إضافة إلى جِدّة هذه العلوم لتبلورها في العقود القليلة الماضية فقط ، وخلو البحث عنها أو وعيها في الخطاب القرآني، إلا بعد الصدمات الحضارية التي واجهت الجغرافية الإسلامية في نهايات عصر النوم بعد أن برز أمام إجيال هذا العصر ولادات نهضوية في الجانب الغربي، وانتكاس الواقع الإسلامي في قبضتها، استعماراً، واستعباداً، واستبداداً، واستغلالاً.

من هذا التنوع في الموضوع الذي يرتبط به الدين نجد شريعتي يتنوع في آلياته، فمنهجه هو تحديد الموضوع بدءاً من عناصره الداخلية، واستقراء المناهج التي تملك في آلياتها إضاءات تستطيع أن تدخل إلى عتمة تلك العناصر. بل نجده أحياناً يوظف علوماً كثيرة ولو مع موضوع واحد إذا ما تعددت جهات عناصره، فهو كما يعتمد على منهج التاريخ السردي من جهة ـ مع محاكمة صدقه وكذبه بمنهج العقل والواقع ـ كذلك يعتمد على فلسفة التاريخ أيضاً، إضافة إلى الفلسفة والاجتماع والنفس وعلم الأديان المقارن، كذلك نجده يتعامل مع علوم الاناسة (الأنثربولوجيا) الثقافية والسياسية، وعلم الإسطورة (الميثولوجيا) وآليات فلسفية، طالما يوضحهما في اتجاهه الاجتماعي الواقعي، كذلك توظيفه آليات منطقية في (التايلوجيك) مثلاً، وآليات أخرى من إبداعاته، لم ترسخ مع الوعي

العالمي إلا متأخراً في علم اجتماع المعرفة في بعدي علم النفس التحليلي والتركيبي وعلم النفس الديني وغيرها ممن استعان بها واعتمدها مع كثير من المسائل والتي يمكن تصنيفها كمعارف وآليات مستقلة، وإن لم تبلغ مرحلة العلم.

وكونه يرفض تقليد مناهج الغرب، مع وقوفه عليها ومعرفته بها معرفة اختصاصية عمد إلى أن يكون منهجه في العلوم الإنسانية قرآنياً ـ التي إتّكأ عليها في مشروعه ((العودة إلى الذات))(*) ـ فأصّل لذلك تحت ما أسماه علم الإجتماع القرآني انطلاقاً من الأدبيات الإسلامية التي تحمل في رؤاها الأبعاد الفلسفية لكل مناحي الوجود سيما الإنساني منه، لذا كانت معظم مصطلحاته قرآنية أو تراثية، يقول: ((حاولت بدوري أن أدّون علم اجتماع ديني على أساس الإسلام، وبمصطلحات مقتبسة من نصوص القرآن والمصادر الإسلامية..))[11]، وفي ذلك توصل إلى نظريات ومبادئ وقوانين في علم الاجتماع والتاريخ وفلسفته، والإنسان وفلسفته، والدين وفلسفته، ما لم يصله أحد بكل تأكيد(**)، على طول مسيرة المدارس المعرفية لمدارس التاريخ سواء منها المثالية أو المادية أو الوسطى الحضارية، بحيث أضاف شريعتي إلى هذه العلوم في الإنسان والدين والتاريخ وحركته إضافات قفزت بها إلى نقطة شديدة الإضاءة في المعرفة البشرية لحل مسألة الإنسان في وجوده. يقول: ((لقد أعطاني القرآن مبادئ وقوانين جديدة في علم

(*) هنا لا يراد من المشروع كتابه (العودة إلى الذات)، فمعظم كتب شريعتي تقع تحت هذا العنوان.

(**) أيضاً لا يقصد أن شريعتي وجد ذلك الفكر التاريخي صفراً فاعطاه رقماً، وإنما رمم ثغرات كثيرة في ذلك الفكر من جهة، ومن جهة أخرى.. كانت كثير من المسائل تعيش رؤى شاذة شذوذاً غريباً فابدع لها من رأس.

التاريخ والاجتماع والعلوم الإنسانية، وأكتشفت أطروحة جديدة ونظرية فلسفية في علم الاجتماع التاريخي، وعندما راجعت التاريخ وعلم الإجتماع وحققت فيهما تأكدت عندي تلكم النظريات))[١٢].

بل إن شريعتي من هذه الجهة أثبت المنطلق القرآني بهذا الواقع التاريخي(*)، لذا نرى شريعتي في أكثر كتابته ـ إثباتا لمنهجه القرآني في العلوم الإنسانية ـ قرآني المصطلح، فأدخل في فلسفة التاريخ وجدلياته مفاهيم قرآنية في ((التوحيد)) و((الشرك)) ـ الطبقية لديه ـ وأثرهما في تلك الجدليات ((والهجرة)) وأثرها في التحولات التاريخية ونشوء الحضارات، وردمها لثغرة في نظرية التحدي والاستجابة لـ ((آرنولد توينبي))، حين طرح شريعتي مسألة الهجرة ((الآفاقية والأنفسية)) وعدم التوقف على الهجرة الجغرافية في نظرية توينبي، وقطبية الصراع ((هابيل وقابيل))، وثلاثي ((فرعون، وقارون، وبلعم بن باعورا)[١٣] كإطار للشر في التاريخ، أي قطب قابيل أو تحت مصطلح قرآني آخر يجده في ثلاثية (ملاء ـ مترف ـ راهب)[١٤] أو توقفه على مفهوم الناس كإصطلاح قرآني أسس عليه شريعتي كثيراً من المنطلقات في الدولة والمجتمع والحكم..

يقول أيضاً في إتكاءه على النهج القرآني في إبداع منهجه: ((إن القرآن والإسلام ساعداني ـ بقدر معرفتي بهما(**) ـ على فهم هذه المسائل المتعلقة بعلم التاريخ والاجتماع بشكل أفضل وأدق، وبشكل جديد.

(*) وبهكذا بعد معرفي يتطارح مع المثقف غير المسلم .

(**) التناسب الطردي بين قدرات الفرد المعرفية ومسألة الفهم الديني التي يشير شريعتي لها هنا طرحت لاحقا كما مع بعض نقاط نظرية القبض والبسط للمفكر الإيراني الدكتور عبد الكريم سروش.

حينئذ اكتشفت؛ أنه يمكن عن طريق الاصطلاحات القرآنية أن نستخرج الكثير من المسائل العلمية المطروحة، حتى في أحدث العلوم، كالعلوم الإنسانية))[١٥].

لفهم الإسلام ومعرفته بغية صياغة آيديولوجيته بمعرفة ماهيته ينطلق شريعتي من منطلق دراسة الفرد فيعود بالدين في بناه إلى الإنسان في بناه، فللتعرف على شخصية كبيرة أخذت مجالها في المجتمع لا بد من معرفة:

١) آثارها الفكرية والعلمية والأدبية.

٢) حياتها الشخصية.

قياسا على ذلك ، فلمعرفة أي دين لا بد من دراسة:

١) الآثار والأفكار في الكتاب المُرسل... كون هذا الكتاب هو الدين مكتوباً بالكلمات.

٢) استعراض تاريخ الدين (= ببلوغرافيا الدين).

وبالتالي لدراسة الإسلام لا بد من:

أولاً: دراسة القرآن؛ وهو عبارة عن المبادئ والآثار الفكرية والعلمية للإسلام.

ثانياً: استعراض المسيرة التاريخية للإسلام ـ يدخل فيها السنة الشريفة والآثار الأخرى لبناته ـ وتتبع التطورات التي حدثت منذ البعثة إلى يومنا هذا[١٦].

إذن منهج شريعتي ـ كتغطية أولية ـ في العودة إلى الإسلام الأصيل، هو القرآن والتاريخ بما فيه السنة الشريفة، وهما الثنائي الذي رسخ متأخراً عند الإسلاميين كأبرز منهج في نظرية المعرفة. لذا يرى شريعتي لو أن المسلمين حولوا المساجد إلى مراكز فعالة للبحث والتحقيق بإعتماد الأصلين، القرآن

والتاريخ لتوعية الجماهير، لكنهم ذلك بناء قاعدة أساسية لأكبر نهضة إسلامية [١٧].

هذا المنهج السالف يحتل الأساس النظري لكشف الحقائق على النحو المطلق للدين، لكنَ شريعتي يجد منهجاً آخر يعتمد على الأول ويشاكله، إلا أنَه يحتوي على تفاصيل تفضي إلى دقة في النتائج، فهو يستعير آليتين من العلوم الإنسانية (الاجتماع بالذات) وهما آلية الأنماط (typologie)(*) وآلية المقارنة.. الأولى تستخدم لتسهيل عملية تصنيف وتحليل أي واقع أو معتقد أو فكر معقد، والآلية الثانية لتوجيه عملية القياس على القاعدة الأصل. وعلى هذين الجهازين المعرفيين (التصنيف والمقارنة) استطاع شريعتي أن ينتزع منهجاً يعتمد عليه في معرفة أي دين ومنه الإسلام [١٨].

يقوم استثمار هاتين الآليتين في المنهج على تصنيف أي دين إلى جوانب خمسة ـ هذا الرقم حتَمه وضعٌ داخلي اقتضائي للدين يعتمد على عدد زواياه المؤثِرة كأبعاد محورية في مساره ـ أوجب شريعتي معرفتها إبتداءً، ثم مقارنتها بالجوانب المقابلة للأديان الأُخرى وهي:

١) الإله أوالآلهة في كل دين، أي ذلك الرمز الذي وضع للعبادة عند اتباع هذا الدين.

٢) نبي كل دين، أي الشخص الذي يبلَغ رسالة الدين إلى الناس.

٣) كتاب كل دين، أي الآيديولوجية التي يأتي بها هذا الدين

(*) ـ التايبولوجيا (typologie) علم بلورة الإنماط لتحليل البنى الاجتماعية أو الاقتصادية أو غيرها. وتحليل وتصنيف أي واقع معقد، وهو غير التوبولوجيا ((topologie)) الذي يسعى إلى دراسة موقع الشيء الهندسي بالنسبة إلى الأشياء الأُخرى.

ويأمر اتباعه بالعمل به.

٤) كيف ظهر نبي كل دين، ومن هم الذين خاطبهم في دعوته، لأن كل نبي يأتي ويعض بأسلوب، ويخاطب بشكل معين. فواحد كان يخاطب عامة الناس، وآخر كان يخاطب الأشراف والأمراء، وثالث كان يخاطب العلماء والفلاسفة والطبقة الخاصة، إذ نلاحظ أن نبياً ما يظهر ويحاول التقرب من القوى الحاكمة(*) في حين يظهر نبي آخر لمواجهة القوى الموجودة ويثور عليها، ونلاحظ أن قسماً مما أطلق عليهم اسم الأنبياء وكانوا أصحاب أديان كانوا يحاولون عند مجيئهم التقرب من القوى الحاكمة في المجتمع، ونجد أن قسماً آخر ـ وهم الأنبياء الصادقون ـ كانوا عندما يظهرون يبدأون بمواجهة القوى المتحكمة ويعلنون الثورة على المتسلطين والجبابرة.

٥) تلامذة وحواريو كل دين، أي النماذج والوجوه التي تجسد الدين أو تخرجت من مدرسته الفكرية والروحية، والرجال الذين رباهم هذا الدين وقدمهم إلى المجتمع [١٩].

ويحاول أن يقرب هذا المنهج في عينية خارجية واضحة في نظامها المشابه، فيعرض هذا المثال؛ إذ عندما نريد أن نعرف جيداً هذا المصنع أو تلك الأرض الزراعية، فإنه يتوجب علينا أن نأخذ عينات من البضائع التي أنتجها هذا المصنع، أو نماذج من محاصيل تلك الأرض الزراعية، وهكذا، لو أردنا أن نعرف ديناً ما بشكل جيد، علينا أن نطالع وننظر في الأفراد الذين صنعهم هذا الدين، أولئك الذين تخرجوا من مدرسته الفكرية

(*) يقصد الارضيين، أي ما تطلق عليهم شعوبهم ذلك من قبيل؛ بوذا، وكونفوشيوس.

والتربوية، فهؤلاء يعدون النماذج التي أنتجها الدين.. فالدين هو مصنع الإنسان [٢٠].

هذا التصنيف لمعرفة الدين يعود بي إلى شيء مماثل (حادثة تاريخية) لشدما آثرتني عقلانيتها، وهي الأسئلة التي طرحها هرقل الروم لمعرفة حقيقة الدين الجديد في الجزيرة بعد وصول رسالة رسولنا الكريم (ص) إليه حيث نجد أن الأسئلة قريبة إلى حد كبير من النقاط التي يعتمدها شريعتي. فنجد مع تلك الحادثة أن مفاصل الأسئلة التي يلقيها هرقل ـ مستفهماً ـ تدور حول الإله وشخصية الرسول وأهداف الرسالة، وتلامذته وظهور النبي والإرهاصات التي حاطته وما شابه ذلك (انظر القصة في الهامش) [٢١].

يضيف شريعتي على المراحل الخمس لدراسة الأديان مرحلة سادسة ينفرد بها فهم الإسلام، وهي ((البحث عن (الأمَة)، لأن نبي الإسلام (ص) هو النبي الوحيد الذي صنع مجتمعاً دينياً خاصاً به لم يكن موجوداً من قبل، أي أوجد (أمَة) بكل خصائصها الإسلامية، على خلاف الأنبياء الذين لم يوجِدْ أحد منهم أمَة أو مجتمعاً خاصاً به وبدينه، وإنما آمنت بهم المجتمعات التي كانت موجودة في عصرهم)) [٢٢].

وتتداخل لدراسة هذه المراحل والوقوف عليها مناهج عدّة، فمثلاً منهج معرفة الله لا يقوم عند شريعتي على الوجهة التقليدية فلسفياً أو كلامياً .. أو المسلك الذي شهده القرن الأخير بالتوجه لآيات الآفاق والنفس إضافة إلى التجربة والاستدلال العلمي، وإنما يقوم على منهج المقايسة والاستنتاج باستقراء الصفات والأسماء والنعوت الخاصة والواردة في الإسلام عن الله تعالى بمراجعة القرآن والسنّة النبوية وأحاديث الصفوة

وتلامذة النبي (ص)، وبعد الوقوف على معرفة الله (صفاته لا ذاته)، يقوم بالمقارنة بين صفات الله في الإسلام مع صفاته في الأديان الأُخرى، مثل آهورا مزدا، بوذا، زوس، بعل، زرادشت.. الخ..[٢٣].

أما بالنسبة إلى المرحلة الثانية (= معرفة الكتاب المُرْسَل) من المراحل الستة لمعرفة الإسلام، فيرى شريعتي أنه يجب أن نعرف أيٍّ نوع من الكتب هو..؟ وما هي المسائل التي يبحث فيها..؟ على أي جانب من الجوانب يركِّز أكثر؟! يتحدَّث عن الدنيا أكثر، أم عن الآخرة؟! ويتطرق إلى المسائل الفردية والأخلاقية أكثر، أم إلى المسائل الاجتماعية؟ يتوجه إلى القضايا المادية أكثر؟ أم إلى القضايا المعنوية؟ يتكلم عن الطبيعة؟ أم عن الإنسان؟. وباختصار ما هي المفاهيم التي يطرحها وكيف يطرحها؟![٢٤].

أما معرفة الرسول ـ بما لها من أهمية كبيرة بالنسبة للمؤرخ كون الدور العائد إلى نبي الإسلام في التاريخ البشري لا مثيل له على نحو التحولات، والصيرورة الإنسانية نحو الماهية الأرقى ـ فشريعتي ينهج معرفة ذلك بالنظر إلى الجوانب الإنسانية العادية في حياته، كما ينظر إلى أبعاده المعنوية وقدراته المستمدة مما وراء الطبيعة، أي دراسة البعد البشري والبعد النبوي، مثلاً دراسة أسلوب حديثه، وطريقة عمله، وتفكيره وموارد تبسمه، وقعوده وقيامه، وجلوسه، ونومه. ثم ندرس علاقاته مع الآخرين، مع العدو، ومع الأهل والأصدقاء، ونقرأ انتصاراته وهزائمه، ونبحث في معالجاته للقضايا الاجتماعية، وبعد ذلك نقارنة بأنبياء آخرين[٢٥]، ومن ثم كيفية ظهور هذا الدين، و الوجوه البارزة في هذا الدين والنماذج البشرية التي صنعها وقدمها إلى التاريخ والإنسانية، ومقايسة هذه النماذج بنماذج من أديان أُخرى.. هذه المقارنة يقيمها شريعتي أيضاً مع نماذج أُخرى داخل

نفس الدين، وهذا ما أراده شريعتي ليمر على من مثلوا الدين بعد ذلك وما زالت كثيراً من الأجيال تتكئ عليهم كقدوات في الإسلام [*]. فيمكن سحب نموذج بارز كعلي أو الحسين أو أبي ذر الغفاري على مثل الفيلسوف ابن سينا أو الصوفي المشهور الحسين بن منصور الحلاج، فالمقارنة بين الحسين وابن سينا والحلاج يمكن عن طريقها معرفة الفارق بين الفلسفة والتصوف من جهة، وبين الدين الإسلامي بنموذج الحسين من جهة، وكذلك وجوه الإشتراك بينها. فحينما يأتي شريعتي مثلاً إلى ابن سينا، يجده رجلاً فيلسوفاً وعالماً نابغة عظيماً بحيث يعد مفخرة الفلسفة في تاريخ التمدن الإسلامي، لكن لو نظرنا إلى موقفه الاجتماعي نجد أنه كان إنساناً غير مسؤول تجاه مجتمعه، بل كان في خدمة السلطة والمناصب، ولم يكن له حساسية بالنسبة إلى مجتمعه ومصير أمته، لأنه لم يكن يعتبر نفسه على صلة بمصير الأمة، فوظيفته هي التخصص في الفلسفة والتحقيق في المسائل العلمية فحسب، وسيان عنده كيف تنقضي حياته ومن يمنحه المال والجاه، ذلك أنه يحمل قضية ذاته ولا يحمل قضية شعبه في قلبه [٢٦].

وأمَا الحلاج فهو صوفي ولهان، يحترق بنار الشوق، والذي يتحرق لا مسؤولية له طبعاً، لأنه يحترق بداخله فقط ويصرخ، فهو واضع رأسه بين كفيه ويركض في شوارع بغداد ويصيح: حطموا هذا الرأس وأخرجوا هذا

(*) وعلى أساس ذلك حل كثير من الاشكاليات الكبرى في محاكمة تيارات إسلامية واعتبارها قراءات لم تدرك الإسلام ولم تفهمه فهماً صحيحاً، لذا فهي لا تمثل المسار الأصيل للإسلام، وعلى هذا، كانت تسمياته للتيارات الإسلامية بأسماء رموز تاريخية، فكان هناك إسلام علي وجعل التشيع نموذجه احترازاً عن إسلام مروان ومعاوية، كما أن هناك إسلام أبي ذر وجعل إسلام الآيديولوجيا والوعي نموذجاً له، احترازاً عن إسلام ابن سينا باعتباره نموذجاً لإسلام العلماء فاقدي الآيديولوجيا واركانها في التضحية والصراع والمسؤولية.

اللغز المستعصي علي، وخلصوني من هذا الحريق الذي يشتعل بداخلي، إني لست شيئاً..فكل ما هو موجود، هو الله، ، وأنا ليس لي وجود[٢٧] هنا يتوقف شريعتي ليعرض هذا الأمر في صورة واقعية مفترضة ليحكم بها الإنسان بنفسه، فهي في متناول الوعي؛ فلو أن مجتمعاً يتشكل من ٣٥ مليون إنسان، مثلاً، وفيه ٣٥ مليون حلاج! إلا يتحول إلى دار للمجانين. لماذا؟ لأن هذا اللون من الغرق والاحتراق، من شدة الوجد الصوفي هو نوع من الجنون المعنوي[٢٨]، وينتهي شريعتي بمقايسته لهذه المحطات الفردية للتراث (ابن سينا والحلاج) لمحاكمة وتقويم هذا الطريق المعرفي السلوكي في قربه وبعده عن الإسلام في الوجهة الإصلاحية ، فيقول : ((لو أن المجتمع كله أصبح منصور الحلاج أو أصبح ابن سينا، فإن مصيره الشقاء والهلاك، ولكن تصوروا مجتمعاً يوجد فيه (حسين) واحد أو يكون فيه عدّة أفراد كأبي ذر! إذ عندها تصير لدينا حياة وحرية، ويكون عندنا علم وفكر أيضاً، وتصبح لدينا المحبة والقوة والصلابة لكسر أعداء الله وكذلك المحبة لله))[٢٩]. من هذه النتيجة يمكن معرفة الخلل المنهجي الذي أفضى بالتمسك بالمدرسة الفلسفية في التراث في بعد ابن سينا وكذلك المدرسة الصوفية، وامتد هذا التمسك وما زال يُنشد كتراث يُقتدى ويفتخر به أمام الإنسانية بينما قد تكون رواية إنسانية واحدة أثرت بالوجدان البشري في تحولات جيلية هي أرقى من كل ما كتبه صاحب مدرسة فلسفية ما، سيما ببعدها عن حركة المجتمع وإشكالياته، وهذا ما استطاعه منهج شريعتي أن يصل إليه.

كما أنه عن هذا المنهج ((التابلوجيك والمقارنة)) مع الرموز الدينية (الحسين، ابن سينا، الحلاج) ومفاصل أُخرى أكدت لشريعتي نظرية في

قلب التاريخ الاسلامي،وهو أن هناك في الطريق منذ صدر الإسلام إلى يوم الناس هذا، عدة إسلامات.

١) إسلام العلماء.

٢) إسلام العامة.

٣) إسلام الوعي والعقيدة والآيديولوجيا[٣٠].

واستطاع بهذا أن يبلور هدفاً له في صناعة الشخصية المسلمة لا يقوم على أساس المسلم العالم (طراز ابن سينا) الذي سيان عنده كيف تقضي حياته ومن يمنحه المال والجاه، الذي يحمل قضية ذاته ولا يحمل قضية شعبه في قلبه[٣١]. ولا يقوم على المسلم العامي فاقد الوعي، بل يقوم على المسلم الواعي المتنوّر (من طراز أبي ذر) بعيداً عن إسلام الثقافة والعلم وإسلام التقاليد والعادات، وإنما إسلام العقيدة والآيديولوجيا[٣٢].



منهج الرمز والاسطورة في الوجود الديني

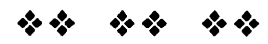
من المناهج الأهم التي استخدمها شريعتي في معرفة الإسلام فاعتنى بها واعطاها دراسته واهتمامه البالغ ((قناة الرمز والاسطورة)) بما أدركه من وذلك ضرورة لهذا المنهج وذلك لتشكُل الموضوع المُدْرَّس (الدين) بأبعاد رمزية، عادةً ما تغلّف الأديان عموماً. وهنا يقف شريعتي على نقاط منهجية لم تترسخ كعناوين مهمة في الحركة المعرفية للعلوم الإنسانية إلا متأخراً، وذلك في أثر الاسطورة في حركة التاريخ، يقول في ذلك: ((اعتقد أن الحقائق الكامنة في الأساطير هي أكثر منها في التاريخ، فالأساطير هي

عبارة عن حكايات وجدت في فكر الإنسان، والتاريخ عبارة عن حقائق أوجدها الإنسان، بينما الأساطير تعبّر عن التاريخ كما يجب أن يكون))[٣٣] وعلى هذا النسق جاءت مقولات متأخرة لكبار المتمرسين في العلوم الإنسانية سيما الانثربولوجيات بتأكيدهم أن ما نسميه اليوم أسطورة (Mythe) كان يشكل قوة التاريخ وجوهره الحيوي، حتى غدا من مبادئ الفكر الحديث هو التمييز بين الاسطورة والتاريخ[٣٤]، وفي ذلك آفاق منهجية متداخلة وأبعاد تحليلية وأسس منطقية بحيث اقترب هذا المنهج من حدود العلم، للمداخل والفضاءات التحليلية التي يخوضها كدور متميز في العلوم الإنسانية.

من هنا كان اهتمام شريعتي الكبير في منهجه في جهة الرمز والأسطورة بما أفضى عنه إلى اكتشافات كبيرة أعانته كثيراً في فهم الإسلام. يقول في اهتمامه بذلك: ((إنني شخصياً أهتم بدراسة الأساطير، ولي علاقة دائمة بها والنماذج الأسطورية))[٣٥]. وليس أس ذلك عند شريعتي هو شوق معرفي مجرد إلى الرموز والاساطير بقدر ما يتعلق ذلك في ارتباطه بمنهج هو الوحيد القادر على كشف ما كان مُعتِماً في المسار التاريخي للإسلام.. لذلك كان عليه أن يحدّق في رمزية الغراب وهابيل وقابيل في فلسفة الصراع، وآدم والملائكة في فلسفة الإنسان في جهة تكوينه، وآدم والأسماء في فلسفة الإنسان في جهة معرفته، التي إلى يوم شريعتي لم يستطع مفسرٌ أن يقف عليها (رمزية الأسماء) وقوفاً منطقياً، فهي تفاسير إما حرفية جامدة أو باطنية أو تاريخية، أو تسحب ببركة قبليات مذهبية أو مدرسية أو قومية، إلا أن شريعتي أعطاها تفسيراً لائقاً عقلانياً ـ بالمعنى المألوف (المعنى الواقعي للأشياء) ـ غير متكلّف ترتب عليه فتحاً في نظريا

المعرفة في قدرة العقل على معرفة حقائق الأشياء (انظر: فصل الاتجاه التفسيري لشريعتي).

كذلك كان منهج شريعتي في تبين الشخصيات الدينية التي أخذت طابعا أسطوريا بعملية اسطرة لهم ولمواقفهم بادراجها في مجال غيبي، بما فصل لاحقا في العلوم الإنسانية واعتمد عليه في ماهية التشكل الاسطوري للأشخاص والأحداث تاريخيا، فهناك تمييز عند علماء الإنسانيات - في البعد الانثربولوجي - بين ((الحقيقة السوسيولوجية)) - الدين منها باعتباره كيانا اجتماعيا - وبين ((الحقيقة العلمية الابستمولوجية)). فالأولى تصبح حقيقة لسبب بسيط ووحيد هو أن العدد الأكبر من الناس يؤمنون بها في مجتمع معين وزمن معين. وأما الثانية فلا يمكن أن تكون حقيقة إلا لأنه قد برهن على صحتها علميا ومعرفيا، وكثيراً ما يحصل أن تبدو ((خاطئة)) وتحارب لأن المجتمع يرفض الاعتراف بها[٣٦]، حتى أخذت الأسطورة شكل اصطلاحي بما يسمى ((الصحيح سيسيولوجيا)) إلى حد أنه يكون خاطئا تماما من الناحية المعرفية الابستمولوجية[٣٧]، وهذا الإطار الاسطوري أو الصحيح سيسولوجيا هو الذي شكل التراكمات الدوغمائية شيئا فشيئا في التاريخ، سيما أنها تحتاج في رسوخ صحتها السوسيولوجيا إلى البعد الزمني وهو ركن التاريخ.



في بغيته لفهم الإسلام في حيز القرآن يرى شريعتي؛ أنه (= القرآن) يشبه الطبيعة، كما كرر القرآن ذلك نفسه، ويثبت ذلك في لمحة تأسيسية

بالغة(*). إذ إن ((الوحي كلمة مشتركة توضح علاقة (الله تعالى) الأعم من القولية والفعلية، مع الطبيعة، النبات، الحيوان، والإنسان. فالعلاقة الأولى (مع الطبيعة) أنتجت قوانين الطبيعة، والعلاقة الثانية (مع النبات والحيوان) أنتجت قوانين الحياة، والثالثة (مع الإنسان) انتجت الدين وعلى وجه التحديد (الكتاب).

فالقرآن في هذا الضوء ظاهرة تشبه تماما الطبيعة والحياة - هذان الكتابان التكوينيان - ومن هنا تكون لهذه الظاهرة (= الكتاب) نظامها الطبيعي وقوانينها العلمية الخاصة بها، وبناءها طبيعة صنعت من الكلمات.

على هذا الأساس فالقرآن - رغم كونه كتاب قراءة وتفهم وعمل - لا ينبغي أن يكون كتاب نثر عادي، بل لا بد أن يكون كمنظومة شمسية كاملة(**)، كالطبيعة في توافر شكله وتركيبه على قوانين وعلاقات محددة ومنظمة ومدروسة وعلمية، نعم حتى العلاقات بين الكلمات والإيقاعات، والفواصل، وطول الجمل، والمواضيع يجب أن تقوم - مضافا إلى الأسس النحوية والبيانية والفكرية - على أساس هندسة دقيقة وحسابات رياضية علمية معينة (٣٨).



(*) عين هذه اللمحة، تمثل وجهة منهجية إذا ما أعتمدت، يمكن بها الوقوف على المداخل التي تفضي إلى فهم القرآن.

(**) هذا التوجيه للنظام القرآني. بما يحمله من مدخل لعملية الفهم، يمثل أجلى صورة للتفسير البنائي، وليس ما تبناه الدكتور محمود البستاني ،اعطاه اصطلاحه بهذه التسمية، وإن لم يسمه شريعتي إلا أنه اعطاه منهجه. بينما العكس مع البستاني اعطاه اسمه ولم يوفق في منهجه، لذا من الضرورة المعرفية القصوى التركيز في هذا الابداع عند شريعتي، وتفصيل إجماله، وتكثيف مداخله وإضاءاته. ومسألة تطبيقه.

دأبت المصادر الكلامية على تناول مسألة الإمامة باتجاه فلسفي تجريدي بقي خارج نطاق حركة المجتمع الإسلامي في صيرورته، وأسرف في مفاصل لا يمكن استثمار أي لمحة من لمحاتها كثمرة يمكن أن تقدَم كوقود للنشاط الديني للفرد المسلم ومجتمعه، فمع عظمة هذا الأصل (= الإمامة)، ومركزيته في الوجود الإسلامي، سيما ارتباطه المباشر بالواقع، وانفراده بذلك عن باقي أصول الدين، إلا أن المفهوم بقي يتحرك في نطاق مقولات ومداخل وفلسفات واتجاهات لا يشدها إلى الواقع المتأزم شيء، لذلك بقي الفرد المسلم بعيداً عن قيادته الروحيةومتعثراً في نهوضه الحضاري في أروقة الاجتماع السياسي، كون مفهوم الإمامة بقي مبهماً لديه، باستثناء أطياف ودلالات غيبية يغلفها الوجود المذهبي تغليفاً يعتمد شخصنة القيمة لا قيمة التشخص[*].

يخوض شريعتي في هذه الإشكاليات ذاكراً مرورها عليه في حياته، وكيف استطاع أن ينجو منها وينجي الأمَة، وذلك باكتشافه المنهج السليم لإضاءة مسألتها وموقعها ضمن بناء الآيديولوجيا وما أفرزه هذا المنهج من نتاج معرفي في الإمامة لم يسبقه أحد به ,الذي افاده وفتح له كثير من الابواب المغلقة في المعرفة الإسلامية، وما يترتب على الفهم الجديد من

(*) غالباً ما نجد تمحورا عند المسلمين على الرموز التي برزت في التراث كقادة خط واتجاه أو مذهب وشخصياتها بعيدا عن تلك المعطيات والممارسات والخط الذي تمثله ، حتى غدت كإشكالية تداولها شريعتي وغيره تحت عنوان ((خط القائد وقائد الخط)) إذا كان الخلل الذي اعمد اسطرة الشخصيات في عنوان قائد الخط من الأسباب الكبرى لأغفال المسلمين روح دينهم وأهدافه وقيمه، وكما تبرز هذه الإشكالية مع الرموز الدينية فهي تبرز مع طقوسها إذ تغفل أهدافها، لتصبح موروثا تقليديا اجتماعيا دون أي فعالية تنطوي عليها.

الأثر الاجتماعي(*) في الوجود الحضاري، ولكن مع ذلك فلم يصغي إليه أحد من أولئك الذين ما زالوا يفضلون القبو على الفضاء، أو من الذين يخافون على خبزتهم ، بل حتى من النخبة الذين إذا ما أريد تصنيفهم حسبوا على خط شريعتي، بينما ما زال مجهولا لديهم، لذا لا بد من العودة إليه.

يقول (رحمه الله): ((حقاً أن جميع ما سمعته وقرأته في كتب الشيعة حول الإمامة وأصالة الإمام والإعتقاد بالإمام كان مبهماً لديَ من قبل، نعم، كان مبهماً جداً، بحيث لم أكن مستعداً أنْ أتكلم كلمة واحدة أو أكتب شيئاً ما حول الإمامة، إذ لم يكن الموضوع واضحاً أمامي ولم أكن قادراً على أنْ أهضم مضمون الفكرة، فما كنت أسمعه وأقرأه لم يكن منسجماً مع منطلق العصر ورؤيتي الاجتماعية، بل لم يكن منسجماً حتى مع روح التحرر والإنسانية.

واستمر الأمر على هذا الحال ـ والكلام لشريعتي ـ حتى فتحت أمامي فجاءة وبشكل يشبه الإلهام والكشف نافذة على عالم جديد، كنت غريبا عنه بشكل كامل))(٣٩). وما فتح تلك النافذة إلا وقوف شريعتي على منهج استطاع أن يخوض فيه عباب هذه المسألة ليرتقي بها في توجيهها الإصلاحي إلى مستوى إبداعي كان من المنجزات الكبرى في الإصلاح

(*) وعن طريق كشف هذا الأثر للإمامة جعلها شريعتي ثاني أهم ثنائي مفاهيمي في الآيديولوجية الإسلامية، إذ وجد؛ أنه على أساس (الإمامة والعدل) يمكن أن تقام المدينة الفاضلة التي حلم بها الفلاسفة والمصلحين على طول التاريخ، بل أن معظم التيارات التقدمية مهما كانت عقيدتها ولو ملحدة، تبغي في مثلها هذين العنصرين، ولكن بالمفهوم الاجتماعي لهما ، وهو المراد إسلامياً من اعتبارهما أصلين من أصول الدين ولكن ليس بالمفهوم الكلامي التجريدي ، كما اعتادت مباحث علم الكلام الإسلامي في منهجها التقليدي ..كل هذا تسلقه شريعتي ببركة منهجه الجديد.

الديني، ولم يكن ذلك إلا بإهماله البحث الفلسفي والكلامي المعتاد مع مسألة الإمامة ودخوله لها (= المسألة) بخطا علم الاجتماع السياسي[٤٠] ليجدها (= الإمامة) مع هذا المنهج ضرورة حياتية إضافة إلى أنها امتلكت من الوضوح - بفضل هذا المنهج - والقوة مالم تحملها أي مسالة أخرى، فتجلت أمامه الإمامة عظيمة عميقة رائعة.. ضرورة، ومحور، وشراع ليس له بديل ولا غنى.

بعد ذلك امتلك هذا المنهج نوعاً من التوالد الذاتي[*] لحل كثير من المسائل، بحيث ثبت لدى شريعتي عن طريق هذا المنهج أن كثيراً من المسائل التي تحمل صبغة إسلامية في مجتمعنا يجب تصحيحها والعودة في فهمها من جديد، بعيداً عن المناهج الكلاسيكية[٤١].



الاتجاه الاجتماعي للمعرفة الدينية.. وبعد الواقع:

عرفت كثيراً من المباحث في الفكر البشري سيما في التراث الإسلامي بإقصاءها الواقع وإنزوائها عنه إلى مستوى التنزه عنه بما لا يليق - ظنّاً منهم - مع الفلسفة، إلى حد أن ضاعت مسألة الإنسان في مباحثهم، وهذه

(*) أي أنه؛ حين وقوفه على مسألة الإمامة أفضت به تلقائيا إلى معطيات معرفية مثلت إضاءات إلى كثير من المسائل والإشكاليات التي كانت مستعصية على الفهم أوتملك فهما آخر ليس من الإسلام في شيء. علما أنَ مصطلح التوالد الذاتي استخدمناه هنا سحبا من الشهيد محمد باقر الصدر والذي خرج به تأسيسا عن نظريته المعرفية في كتابه ((الأسس المنطقية للأستقراء)) وإقامته هذا المفهوم الآلي على فلسفة الاحتمالات، ومع أن المقام لا يشكل موضوعا لهذا المفهوم إلا أن آلية التوالد الذاتي عن التوالد الموضوعي، تحمل في روحها مسألة الترتب التلقائي في نتاج الحلول، وهذا ما ابتغيناه.

الإشكالية كما هي في شرقنا الإسلامي، عرفت على نطاق التراث الغربي، حتى برزت مدارس مضادة، عرفت فيما بعد بالمدارس الواقعية سيما في الأدب الفلسفي منه، وهي ما اعتبرت في فترات متأخرة عنها مدراس الإصلاح الإنساني والقيمي فيه، كما عرفت ذلك المدرسة الروسية والفرنسية.

الإتجاه الديني السائد إلى بدايات القرن العشرين ـ وما تزال بصورة واسعة أيضاً ـ هو اتجاه يتحرك خارج إطار الواقع في معارفه، لذا لم يجد نفعاً في الطريق الإسلامي، بل سار بالأمّة في تشوهات وتلكأت وصدامات ما زالت تجرُ الأمة إلى الوراء.

بدأت لمحات الإتجاه الاجتماعي كما هو معروف مع رجالات الإصلاح والاعتماد على الواقع كمختبر للحقيقة منذ جمال الدين الأفغاني في إطروحاته السياسية بما تحمله من منهج ملؤه الواقع في محاكماته، وكذا اتجاهه المعرفي، كما مع ((الرد على الدهريين)) كعلم كلام جديد يتناول هذا الاتجاه، ومن ثم محمد عبده في مقولاته المعرفية ومؤلفاته سيما في علم الكلام مع ((رسالة التوحيد)) واستمر هذا الاتجاه بتفاوت خطوطه المعرفية في متانتها وعناوينها وهيكلياتها وأسسها حتى يومنا هذا مع أبرز ممثليه في تيار حسن حنفي.

يمحور شريعتي منهجه التقييمي للأفكار على أساس الوجود الاجتماعي لها وفعاليتها في ذلك ، فإن ما يُطرح في مجال الدين لا بد أن يُناقش على أساس القضايا الاجتماعية. فمجرد طرح المسائل الفلسفية والذاتية وإسقاطها على الدين بعيداً عن الوجه الاجتماعي ليس بالأمر الصحيح [٤٢].

ينطلق شريعتي في منهجه التقيمي لأي رؤية عن كاشفية الواقع، فهو يذهب لتقييم الإسلام المعاصر له عن طريق أداءه في المجتمع. يبتدأ تأسيساً لذلك من وجوب الفصل بين الحقيقة والواقع، ويقصد هنا بالحقيقة ما رسخت وسط المجتمع أو ما يعتقد بصحته، إشارة إلى الحقيقة السوسيولوجية التي أسلف طرحها قبال الحقيقة الابستمولوجية. أما الواقع فهو ما يعترف بوجوده، أمَا مسألة خيره وشرْه وقبحه وجماله وحقَه وبطلانه فهي مرحلة لاحقة وهي مرحلة الحكم الذهني، إشارة إلى العقل النظري في تحديد ما هو كائن. والعقل العملي في ما ينبغي أن يكون.

يعمل شريعتي دائما من منطلق هذين البعدين:

أولا: تحليل الواقع (كيفية الشيء).

وثانياً: الحكم بشأن قيمته (هل هو حسن أم سيئ؟) [٤٣].

لكن شريعتي يعتني بشدة في منهجه ـ ضمن نطاق المرحلة الأولى (تحليل الواقع) ـ بإشكالية الأحكام المسبقة والقبليات التي كانت العثرة الأولى للمعرفة البشرية بما يتناوله علم اجتماع المعرفة.

يوضح منهجه البحثي في جهة هذه الإشكالية ، فيقول: ((ليس لي أي دخل في موضوع بحثي، فأرائي وعواطفي وذوقي أمور ساكته ومعطلَة تماما وأقل ظهور لهذه العوامل يعميني، وفي هذا المجال ينبغي أنْ أكون بتعبير ((بيكون)): ((ذا عيني جافتين علميتين)) ((بصيرة حادة وذكية ولا شيء آخر)) [٤٤]. ولعل هذا هو العامل الرئيسي الذي جعل شريعتي يصطدم بالعلماء التقليديين، كونه أصحر بموضوعية خالصة ـ دون أي مسبقات بشتى أطيافها السياسية والمذهبية والمدرسية والتاريخية والجغرافية ـ عمَا هو كائن فافضت به إلى فضح الواقع الذي يمارسونه كإسلام مقلوب،

أو إسلام ممسوخ.

العلم عنده ينبغي أن يكون محصوراً في إطار التحليل ومعرفة الواقع، ولا يجوز لأحد أن يقيِّم الواقع أو يأخذ جانب القبول أو الرفض منه أو يقوم بتأييده وإنكاره، فبذلك يُمسخ ويصير أداة في يد آراء شخصية أو ميول دينية وسياسية واجتماعية خاصة سبق تحديدها [٤٥].

ويستشهد في ذلك بقولة (دي لاكروا): ((لا توجد آفة أكثر قتلاً للعلم وأكثر تحريفاً له من أن تملي عليه نتائج مطلوبة من قبل (...) ولا يوجد في العالم ما هو محتاج إلى الحرية احتياج العقل والعلم لها)).

هذا التجرد الذي تميز به شريعتي عن كل القبليات والمسبقات وجَعْله العلم في حاضنة الحرية جعلته يصغي إلى المعرفة من أين جاءت، وهذا ما قرّب إليه تهمة الاستلاب، كونه طالما اعتمد على مقولات غربية أو لمدارس غير إسلامية، مع أنها فتحت له دروب في المعرفة الإسلامية، لم يستطع أحد أن يسلكها من قبل، كما أن ذلك يؤكّد موضوعية شريعتي ورقي منهجه، فهو يلجأ إلى كل ما يوصل إلى الحقيقة من أين جاء وعلى حد قوله : ((مهما كنت صوفياً مسلماً بينما هو ـ الذي أُعتمد عليه علمياً ـ مادي أبيقوري)) [٤٦]. وهنا تنطلق مقولته المنهجية البالغة: ((القيد الوحيد على العلم ينبغي أن يكون الحرية سن أي قيد)) [٤٧].

إذن فقه الواقع كان الركيزة المنهجية لفهم الإسلام المعاصر و وآيديولوجيته، وبالذات الدور الاجتماعي لهما، فتقييمه لحقيقة ما هو كائن من الدين ، كان، بملاحظة الآثار التي يتركها هذا الدين في المجتمع، [٤٨] (المراد الاجتماعي للدين.. أي ما يجب أن يكون). فطالما الإسلام جاء من

أجل بناء الإنسان واستخلافه.. كرامةً وحريةً وحضارة، وعموم القيم التي يسمو بها وجوده.. في الصيرورة التي تفعّلها مفاهيم هذا الدين نحو الماهية المرسومة له (= الإنسان) في نهاية وجوده التاريخي، فإن لم يكن ذلك في الواقع، فلا بد من خلل فيما هو كائن، فمثلاً الآية (وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين) والآية (لله العزَة ولرسوله وللمؤمنين) افقهما الدلالي واضح جداً، فإن رأينا في الواقع انه لا عزّة للمؤمنين بل هم أذلاء، والكفار أعلى منهم ومتفوقون عليهم شعوراً وثقافة واقتصاداً وحضارة وقوة عسكرية.. ينبغي حينها أنْ نؤمن أنَ إيماننا (مبدول) وأنهم أفهمونا الإسلام مقلوباً[٤٩]. لذلك يضع مقولته كأسٌ في هذا الاتجاه الذي تبناه ((أي دين وفكر وعقيدة، آية مدرسه وإيديولوجية لا يمكن إعتبارها حقاً وصحيحاً إذا لم تلعب في المجتمع، في زمانه ومكانه المحدد، دوراً إيجابياً وبناءاً))[٥٠]. وعلى هذا كان تقييمه لقنوات الدين وشعائره وطقوسه وأحكامه ورؤاه، على أساس ما يترشح عنها من مصالح ومفاسد في حركة الاجتماع، وهو ما يطمح إليه الإسلام مقصداً، حيث تقوم معطيات الإسلام وأحكامه بما توجهه القاعدة الأصولية المعقلنة للفكر التشريعي بأن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية.. وهذا الاستناد التقييمي إلى فقه الواقع هو عينه ما انطلق به منهجاً رجالات الإصلاح في نقدهم لما هو موجود.

وعلى أساس هذا.. نجد النسق الذي يحوكه لجسد مسرحيته ((باسردران)) هو توظيف لهذا المنهج ـ الأداء الاجتماعي في تقييم الدين ـ إذ يقوم صلبها على أساس فقه الواقع والاتجاه الاجتماعي للدين والشك المنهجي. فهو يروي في تلك المسرحية قصة ذلك الواعظ الثوري، ليوظفه كمسلم يغامر في البحث عن الحقيقة وطريق الخلاص.

لينتقل من منحى إلى منحى في الإتجاهات الدينية التي تخللت الإسلام، فينفر من مكان إلى مكان حتى يجد الحقيقة. بعد أن كان يُجري تقييماته نسبة إلى الواقع البائس وقتها مقايسة لروح الإسلام.. والوعي الإنساني العام في كلياته: تروي هذه المسرحية قصة (الشيخ خليفة) في القرن الثامن الهجري. وثورته أيام المغول في إيران التي يعتبرها شريعتي أنها آخر موجة ثورية في حركة التشيع العلوي ـ قبل مجيء التشيع الصفوي ـ التي خرجت.. تعبيراً عن روح الثورة والتحرر والعدالة وخط الشعب والكفاح الذي لا يعرف الهوادة ضد الجور والجهل والفقر.

اتجه صاحبنا (الشيخ خليفة) أول الأمر نحو الزهد، فوجده سكوناً وإنزواءً وابتعاداً عن ساحة الصراع ضد الظلم، فكيف يمكن للمرء أن يصمّ أذنيه عن سماع نداءات السجناء، وصخب الجلادين، وأن يتعامى عن فقر واضطهاد المستضعفين. فبدلاً من أن يتحرك من أجل خلاصهم، يهرب بعيداً، محاولاً النجاة بجلده أو بروحه عن طريق الابتعاد، أملاً في الجنة.. فلا يمكن أن يكون هذا من الإسلام! إن الإسلام جاء عكس ذلك.. إذن فالواقع يفصح عن خطأ هذا الإتجاه (=الزهد).

يترك ذلك الزهد، ويتجه نحو (ركن الدين عماد الدولة) في مدينة سمنان، الذي كان يدعو للتصوف، وكان أحد رواد هذه الطريقة، لكن صاحبنا يجد التصوف أيضاً، كالزهد، هرباً من الواقع والمسؤوليات، وابتعاداً عن مصير الشعب. إنه يجد صاحب الطريقة رجلاً رقيق المشاعر، حنوناً وذا خلق سام.. وهذه الصفات لا تخدعه.. فليس هذا المقصد الأخير للدين.. إذ كيف لا يحرك سيل الدم من المستضعفين والمضطهدين مشاعر صاحب الطريقة؟ وكيف لا يتحرك لدرء خطر يهدد الإسلام

والناس، حيث الظلم والطغيان والاستبداد في كل مكان من سلاطين المغول وفئة كبار الملاك ورجال الدين التابعين للسلطة السائدة. فينتهي أيضا إلى أن هذا المنحى ليس من الإسلام في شيء، فلقد جاء الإسلام من أجل الناس لا ضدهم، من أجل العدالة لا الظلم.. من أجل الثورة لا الخنوع.. إذن هذا الاتجاه الإسلامي إدعاءاً ليس إلا.

يتركه أيضاً ويتجه صوب شيخ الإسلام ـ وهذا الإنتقال واضح في بغية شريعتي لعرض أطياف الإسلام المتولدة فيما بعد.. باسم الإسلام ـ الإمام ((غياث الدين هبة الله الحموي)) في ((بحر آباد)) ليتعلم على يديه الفقه وأحكام الشريعة، ويتعرف على المذاهب السنية الأربعة. فيجد الفقه وقد تناول ألف مسألة في آداب الخلاء، لكنه لا يهتم بالمصير البائس لأُمَة بأسرها، وما جدوى ذلك الفقه إن لم ينفع الناس.

عموماً يصل صاحبنا الواعظ (الشيخ خليفة) إلى اليأس من هذه الاتجاهات السائدة التي تلبس رداء الإسلام. وخصوصاً من الفئات الدينية السائدة. لكن إحساسه بمسؤولياته كمسلم يزداد، ومن خلال تجاربه يصل إلى ترك ((دكاكين الإيمان)) ويختار إسلام ومذهب الشهادة والاعتراض.

ثم يقوم خليفة بتوعية الناس وتعبئتهم ضد الظلم والجور.. تمسكا بالقيم ومبادئ الثورة والشهادة والعزّة وتتكالب عليه رجال الدين خوفا على دكاكينهم. ليتهموه كافراً.. رافضياً.

وتُحرض السلطة من قبل أُولئك الروحانيين لتجد الناس قائدها في فجر يوم ما.. مشنوقاً ومعلقاً على أحد أعمدة المسجد[51].

والمسرحية واضحة جداً في عَرْضِها حبكةَ محورُها المنهج دون الوجه السردي الروائي المجرد أو الوجه فلسفي، وإن امتلكت ذلك، إلا أنه وضع

كإطار يمثل آلية تقاس بها التيارات والاتجاهات الإسلامية.. هذه الآلية هي الأداء الاجتماعي لذلك الاتجاه، وثماره الدنيوية في مجال القيم.

إن هذا المعيار المنهجي لتقييم الأفكار والعقائد عند شريعتي هو الذي انتهى به إلى رؤيته التي ترددها روحه على طول خطاه بتعبيرات عدة تمتلك نفس الألم والحس والأس: ((إن رجلا عربيا بدويا كـ (أبي ذر الغفاري) لأنفع(*) للشرق من مئات من (ابن سينا) و(ابن رشد) و(ملا صدرا) وإن جاهلاً مثل (اسبارتاكوس) أجدى للغرب وأنفع من مجمع علمي حافل برجال كسقراط وأفلاطون وأرسطو[٥٢].

وأيضاً على أساس هذا المنطلق المنهجي تناول به القسم الثاني والثالث من الوجوه الظاهرة في التاريخ التي جعلها متأطرة بـ (القيصر، والحكيم، والنبي) فالحكيم ((البصير في كل قوم نراه حيناً في حضرة القيصر، متربعاً إلى جانب الجلاد والنديم والغلام، وحيناً في خلوته، مسنداً رأسه على يده، يفكّر، وقد رفَّ بأجنحة خياله إلى السماوات العلى، غائباً عن الزمان والمكان (...) حبيس القلة من المستنيرين والعلماء والخواص من كل مجتمع، ويزداد بعداً ما طالت حياته، عن حضيض الحياة الدنيئة، والأغراض التافهة، والآمال الحقيرة التي تراود العوام))[٥٣]. وصورة الناس والعوام بارزة في نصوص شريعتي بقوة كمعيار لماهية المصلحين على أساس قربهم وبعدهم من اكواخ الناس، هماً ودماً.

أيضاً على أساس هذا المسار المنهجي، نجد شريعتي ينبذ الإتجاه الذي

(*) يرفض كثير من المثقفين والمتنورين ناهيك عن العلماء التقليديين هذه الرؤية لشريعتي، وسبب ذلك هو عدم وعيهم ذلك المنهج ليس إلا، مع أنه منهج يفصح عنه القرآن بوضوح، إضافة إلى أنه معطى بارز لفلسفة الحضارة وأسس بناءها المطروحة في الفكر التاريخي.

يعتمد الفكر لذاته، فالدين الذي يتحول إلى (دين للدين فقط) فإنه يفقد ارتباطه بغايته ومبرراته وأحكامه، فهكذا دين، يبعد المؤمن عن حياته العملية وبالتالي يبتعد عن أداء رسالته الاجتماعية[٥٤]، وفي ذلك يعمم شريعتي في منهجه هذه الألية بما يتجاوز نطاق الفكر الديني. فمثلاً جميع التيارات المثالية والذاتية يجدها تشترك في نقطة مزرية؛ وهي ابتعادها عن أداء رسالة موضوعية في الحياة، فتجعل المؤمن بها مثقفاً ذاتياً، طوباوياً نازعا للخيال والتجريد، ومثالياً في النهاية، والأمر كله واحد سواء كان عنوان هذا الفكر دينيا أم ماديا ؟، تصوفاً أو فناً من الفنون ؟. لذا يرفض شريعتي بشدة مقولة (الفن للفن) ..فيرى هذه النزعة تدخل ضمن ((الاستحمار)) في كونها مخدّراً ومعيقاً عجيباً لعقول المثقفين، يجعلهم غارقين في الأوهام، وعندها يفقدون القدرة على تقديم نتاج مفيد.. إذ يبتعدون عن ساحة الجهاد من أجل أداء أيّة رسالة اجتماعية.

وينطبق هذا الحال على نزعة (العلم من أجل العلم) و (الدين من أجل الدين) و(الصلاة من أجل الصلاة) و(العبادة للعبادة) و(الفلسفة من أجل الفلسفة) و(المادية من أجل المادية) و(الجمال من أجل الجمال) ليضع قاعدة في المطاف: ((إن كل شيء ينزع لذاته ولا يكون وسيلة لبلوغ هدف، فإنه يفقد فائدته وقيمته العلمية مهما كان مقدساً))[٥٥]. وهذه النزعة الذاتية التجريدية هي التي لاحت الفكر الديني الإسلامي وأورثه هذا الإرهاق بابتعاده عن المجتمع ومن ثم تلكأه في ذاته، ليغدوا غير مجدٍ في وجوده.

ومن هنا كان دعاءه ذو النزعة الفلسفية والذي يشي بروح منهجه: ((إلهي .. لا تنعم عليّ بفضائل لا تنفع الناس، ولا تبتلني بجهالة المعرفة المتوحشة ـ إذ ما أستوحش العلم ، فهولا يعرف إلا ذاته بعيداً عن شوارع

الناس ـ المزخرفة التي تسلبني الحس الرفيع، والانتقال إلى البعد البعيد، وتسلبني التحديق فيما انطوى عليه الجوع.. وزرقة الجلد التي نقشتها السياط)) (٥٦).

فالمعرفة التي يريدها شريعتي هي تلك التي تعيش آلام الناس المستضعفين والمضطهدين، في الشوارع لا في الأقبية والصوامع.. فالشارع بآلامة اقدس من الصومعة بعبث وكَفن مصطلحاتها.

ويوجه ذلك داعياً الله: ((إلهي.. وفق القديسين الكبار الذين لاذو بعزلة التعبد المطهرة، أو بعزلة العلم والفن ـ وفقهم ـ كيما ينحروا نفوسهم (...) ولكي لا يضيق العالم الحي بأي ذرة، خلا هؤلاء الطفيليين، ولكي لا يضيق التنسيق البديع في الخلق بأي مخلوق ـ كونه إذا خرج عن طبيعته ومكانته في الخلق شوش على هذا التنسيق لهذه اللوحة العظيمة ـ إلا هؤلاء القديسين المجوفين أو المجوفين المتقدسين، ولكي لا يضيق مكان بحشرة من الحشرات تعرف لماذا تحيا..؟

فلا يبقى في الخلق أثر للعبث والتفاهة. إذ لا خطأ في الكون.. (*).

(*) تمثل هذه المقولة من أبرز نظريات شريعتي في علم الكلام الجديد، ذات الجدوى الاجتماعية الكبرى . إضافة إلى مدخليتها لكثير من قنوات الآيديولوجيات المستعصية على الفهم، سيما النظرية منها، وبالذات خدمتها المعرفة الاجتهادية، لانبثاق هذه النظرية عن العدل التشريعي. بل إنها تمثل أساً لكثير من الآفاق النظرية في الآيديولوجيا التي ترتبط في أثرها مباشرة مع الفرد في رؤاه الكونية، وما يلم به من عناوين يفضي بعضها إلى الانتحار أو إلى الركود أو التوقف الحضاري . فالسنن التاريخية مثلاً تقع تحت العدل التكويني، فإذا ما لم يعتقد المسلم بذلك لن يؤمن بالمقولات السننية المقولات التي تمثل الداينمو المستقبلي لحركة الإنسان، بانتصار الحق وتوريث الأرض للمستضعفين وغيرها من ترشحات السنن. وأمور ونقاط تضيئها هذه النظرية في العدل الإلهي ضمن اتجاه شريعتي بما لايناسب هذا الهامش المسكين. انظر الفصل الخاص بذلك، أو عد مباشرة إلى علاجه ذلك ـ بصورة مغايرة تماماً لكل العلاجات الكلامية التقليدية في التراث ←

إلهي.. علّم مجتمعي أن السبيل إليك إنما يكون من الأرض (إشارة إلى الغارقين في الماورائيات التائهة بعيداً عن الأرض وكأنَّ الدين للسماء وليس من السماء).

إلهي.. لقّن المتدينين: إن الإنسان من تراب وإن ظاهرةً من مادة تفسّر الله بقدر ظاهرة أخرى من غيب، فلله في الدنيا وجود يساوي وجوده في الآخرة.

إلهي: لقّنهم - ما أبلغها من قيمة أسية معرفية تثبت اجتماعية الدين - إن الدين إن لم يسبق الموت فلا معنى له ولا فائدة فيه بعد الموت))(٥٧).

وبهذا الرواق المنهجي دخل شريعتي بقوة إلى رفض الواقع الكائن، واكتشف أن ما يسار به في المؤسسة الدينية هو هذا المنحى البعيد عن الناس وتأوهاتهم، يقول: ((إن تحويل النتائج العلمية والفكرية للدين، من ممهد وهادٍ للحركة والعمل والتطور نحو الكمال.. إلى مجموعة من الاعتقادات والأحاسيس والخدمات والأعمال التي لا علاقة لها أساساً بالممارسة المفيدة، هو أيضاً من قبيل هذا النزوع إلى الذاتية))(٥٨).

لذا رأى شريعتي أن الأنبياء بهذا المنهج - الاتجاه الاجتماعي لآيديولوجيتهم - استطاعوا أن يشرّعوا مسيراً للتاريخ ويحركوه، فصنعوا حضارة وغيّروا مصير مجتمعاتهم أكثر من أي حكيم وأحسن من أي ذي فكر وأي عالم وأكثر من أي كاتب وأديب.. كما أنَّ هذا الإتجاه يرقى به حتى الأمين على أصحاب الإختصاصات السالفة، سيما أن الأنبياء كانوا

← في كتابه ((أبي أمي.. نحن متهمون، مترجم إلى جنب أعمال خمسة لشريعتي تحت عنوان؛ عن التشيع والثورة، ترجمة الدكتور إبراهيم الدسوقي شتا، دار الأمين، القاهرة، ط١، ١٤١٩ هـ /١٩٩٦م، ص٦٦-٦٧)).

كذلك أميين من عوام الناس، فالإنسان يمكن أن يكون أميّاً ويصل، إذا ما سار بالاتجاه الاجتماعي، بينما يمكن أن يكون الإنسان عالماً بالمعقول والمنقول، لديه العلوم الحديثة والقديمة وليس له من الوصول والتغيير والصنع شيئاً، كونه بعيداً عن تلك المعرفة الاجتماعية [٥٩].

سحب شريعتي هذا الاتجاه المنهجي لمعرفة الدين على أرقى أس حركي في حياة الأمة، أعني أصل الإمامة.. حيث فقدت هذه المسألة - ذات الحيوية الأوفر في الأصول الدينية - فاعليتها ووجودها المقصدي، وذلك بما أُغمرت به من مناهج كلامية وفلسفية، ودرسوها - كما يرى - بوصفها قضية عقائدية خالصة، ومسألة غيبية (ما ورائية) تماماً، مع أنها المسألة العقيدية الأولى في مباشريتها ارتباطاً وتعلقاً بالحياة على هذا الكوكب، أي أنها ذات خاصية اجتماعية محضة، لذا حينما طرقها شريعتي أعطى أهم خاصية لمنهجه وجهةَ اجتماعيةَ [٦٠]. إضافةً إلى باقي العلوم الإنسانية التي تحتضن هذه الوجهة.

الهوامش

[1] انظر شريعتي، منهج لمعرفة الإسلام. ترجمه فاضل رسول في ملحق كتابه ؛ هكذا تكلم علي شريعتي، مصدر سابق، ص١٤٢.

[2] لاحظ؛ ن ، م ، ص١٤٢.

[3] لاحظ؛ ن ، م ، ص١٤٣.

[4] لاحظ؛ ن ، م ، ص١٤٤.

[5] ن . م ، ص١٤٤.

[6] لاحظ؛ الأمة والإمامة، شريعتي، مصدر سابق، ن ، م ، ص١٤٢.

[7] ن ، م ، ص١٩-٢٤.

[8] انظر، منهج لمعرفة الإسلام، مصدر سابق، ص١٤٤.

[9] ن ، م ، ص١٤٤.

[10] ن ، م ، ص١٤٤، انظر كذلك، آركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الرباط، ط٢، ١٩٩٦م ص٥٧.

[11] منهج لمعرفة الإسلام، مصدر سابق، ص١٥٥.

[12] ن ، م ، ص١٥٥.

[13] لاحظ، الإنسان والإسلام، شريعتي، مصدر سابق (فصل سابق) ص٤٠.

[14] انظر، جدلية علم الاجتماع، شريعتي، ترجمة فاضل رسول في ملحق كتابه، هكذا تكلم علي شريعتي، مصدر سابق، ص١٣٩.

[15] منهج لمعرفة الإسلام، مصدر سابق، ص١٥٦.

[16] انظر ن ، م ، ص١٤٦.

[17] انظر ن ، م ، ص١٤٧.

[18] لاحظ، ن ، م ، ص١٤٧.

[19] نظر، ن ، م ، ص١٤٧-١٤٨.

[20] انظر، ن ، م ، ص١٤٨.

[21] قال أبو سفيان: انطلقت في المدة التي كانت بيني وبين رسول الله (ص) ـ الظاهر أنها مدة صلح

الحديبية ـ إلى الشام، فبينا أنا في الشام إذْ جيء بكتاب من رسول الله (ص) إلى هرقل فدفعه الرسول وهو دحية إلى عظيم بصرى ـ وهو عامل هرقل هناك ـ ودفعه عظيم بصرى إلى هرقل، فقال هرقل: هيهنا أحد من قوم هذه الرجل الذي يزعم أنه نبي، قالوا: نعم، قال: فدعيت في نفر من قريش فدخلنا على هرقل فإذا هو جالس وعليه التاج وعظماء الروم حوله، فأجلسنا بين يديه، فقال: أيكم أقرب نسباً من هذا الرجل الذي يزعم أنه نبي؟ فقال: أبو سفيان، فقلت: أنا.. فأجلسوني بين يديه، وأجلسوا أصحابي خلفي، ثم دعى بترجمانه فقال له قل لهم: أني سائل عن هذا الرجل الذي يزعم أنه نبي فإن كذبني فكذبوه، قال أبو سفيان: وأيم الله لولا مخافة أن يؤثر علي الكذب لكذبت، ثم قال لي ترجمانه: سله كيف حسبه فيكم، قلت: هو فينا ذو حسب، قال: فهل كان من آبائه ملك، قلت: لا، قال: فهل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال، قلت: لا، قال: من يتبعه أشرف الناس أم ضعفائهم، قال قلت: بل ضعفائهم، قال: أيزيدون أم ينقصون، قلت: لا بل يزيدون، قال: هل يرتد أحد منهم عن دينه بعد أن يدخل فيه سخطة له، قال قلت: لا، قال: فهل قاتلتموه، قلت: نعم، قال: فكيف كان قتالكم أياه، قال قلت: يكون الحرب بيننا وبينه سجالاً يصيب منا ونصيب منه، قال: فهل يغدر، قلت: لا ونحن منه في مدة لا ندري ما هو صانع فيها، قال أبو سفيان: فوالله ما أمكنني من كلمة أدخل فيها شيئاً غير هذه، قال: فهل قال هذا القول أحد قبله، قال قلت: لا، قال: وكيف عقله ورأيه، قلت: لم نعب له عقلاً ولا رأياً قط، قال: فما يأمركم به، قلت: يأمرنا بالصلاة والزكاة والعفاف وأن نعبد الله وحده لا شريك له، ويأمرنا بالوفاء بالعهد وأداء الأمانة، قال لترجمانه: قل له: إني سألتك عن حسبه فزعمت أنه فيكم ذو حسب وكذلك الرسل تبعث في أحساب قومها، وسألتك هل كان في آبائه ملك فزعمت أن لا وقلت لو كان من آبائه ملك قلت رجل يطلب ملك آبائه، وسألتك عن اتباعه أضعفائهم أم أشرافهم فقلت بل ضعفائهم وهم أتباع الرسل، وسألتك هل تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال فزعمت أن لا فقد عرفت أنه لم يكن ليدع الكذب على الناس ثم يذهب فيكذب على الله وسألتك هل يرتد أحد منهم عن دينه بعد أن يدخله سخطة له فزعمت أن لا وكذلك الإيمان إذا خالط حشاشة القلوب وسألتك هل يزيدون أو ينقصون فزعمت أنهم يزيدون وكذلك الأيمان حتى يتم، وسألتك هل قاتلتموه، فزعمت أنكم قاتلتموه وتكون الحرب بينكم وبينه سجالاً ينال منكم وتنالون منه، وكذلك الرسل تبتلى ثم تكون لهم العاقبة، وسألتك هل يغدر، فزعمت أنه لا يغدر وكذلك الرسل لا تغدر، وسألتك هل قال هذا القول أحد قبله فزعمت أن لا فقلت لو قال هذا القول أحد قبله قلت رجل ائتم بقول قيل فيه، ثم قال: إن يكن ما تقول حقاً فإنه نبي.

[٢٢] منهج لمعرفة الإسلام، مصدر سابق، ص١٥٠، هامش.

[٢٣] انظر، ن ، م ، ص١٤٨.

[٢٤] ن ، م ، ص١٤٩.

[٢٥] ن ، م ، ص١٤٩.

[٢٦] ن ، م ، ص١٤٩.

[٢٧] ن ، م ، ص١٥١.

[٢٨] ن ، م ، ص١٥١.

[٢٩] ن ، م ، ص١٥١-١٥٢.

[٣٠] معرفة الإسلام، ص٢٢٠-٢٢١، نقلاً عن محمدي، مجيد، مصدر سابق (فصل سابق)، ص٤٥، منهج لمعرفة الإسلام، فصل سابق، ص١٥١.

[٣١] منهج لمعرفة الإسلام، مصدر سابق، ص١٥١.

[٣٢] عن مجيد محمدي، مصدر سابق، ص٤٥.

[٣٣] معرفة الإسلام، ص٢٠٩، نقلاً عن محمدي، مجيد.

[٣٤] آركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص١٥٨-١٥٩.

[٣٥] معرفة الإسلام، ص٢٢٢، نقلاً عن مجيد محمدي، مصدر سابق، ص٤٤.

[٣٦] آركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص٩٧.

[٣٧] ن ، م ، ص١٢٥.

[٣٨] الأمة والإمامة، ص١٥.

[٣٩] ن ، م ، ص٣١.

[٤٠] انظر، ن ، م ، ص٣١.

[٤١] انظر، ن ، م ، ص٣٨.

[٤٢] الاستناد إلى للدين، شريعتي، ملحق فاضل رسول، مصدر سابق، ص١٩٢.

[٤٣] انظر، العودة إلى الذات، مصدر سابق (فصل سابق)، ص١٩٠.

[٤٤] ن ، م ، ص١٩٠.

[٤٥] انظر، ن ، م ، ص١٩١.

[٤٦] ن ، م ، ص١٩٠.

[٤٧] ن ، م ، ص١٩٨.

[٤٨] انظر، وصفي، محمد رضا، الإسلام كآيديولوجيا أجتماعية عند شريعتي، مجلة الوعي المعاصر، ع٥/٤، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، ص١٨٥.

(٤٩) انظر؛ أبي أمي.. نحن متهمون، شريعتي، ترجمة محمد إبراهيم دسوقي شتا، إلى جواره كتب أخرى تحت عنوان ((عن التشيع والثورة)) دار الأمين، القاهرة، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، ص١٣٠-١٣١.

(٥٠) الاستناد للدين، مصدر سابق، ص١٩١.

(٥١) التشيع الأحمر والتشيع الأسود ـ دراسة كتبها شريعتي كمقدمة لمسرحية ((سربداران)) ترجمها فاضل رسول، كملحق في كتابه، هكذا تكلم علي شريعتي، مصدر سابق، ص١٨٧-١٨٨.

(٥٢) شريعتي، علي، سيماء محمد، ترجمة سيد جعفر الدبوني، دار الصحف، طهران، ط١، ١٤١٢هـ، ص١٠-١١.

(٥٣) انظر الاستناد إلى الدين، مصدر سابق، ص١٤٥.

(٥٤) انظر الاستناد إلى الدين، مصدر سابق، ص١٤٥.

(٥٥) ن ، م ، ص١٩٤.

(٥٦) الدعاء، شريعتي، مصدر سابق (فصل سابق)، ص٦٧.

(٥٧) ن ، م ، ص٦٨.

(٥٨) الاستناد إلى الدين، مصدر سابق، ص١٩٤.

(٥٩) ن ، م ، ص١٩٤.

(٦٠) انظر، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص٥.

شريعتي...

وإصلاح المؤسسة الدينية

شريعتي.. وإصلاح المؤسسة الدينية

نحو بروتستانتية إسلامية

((إن كثيرا من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل، ويصدون عن سبيل الله))

((القرآن الكريم))

((إن كعبتنا عامرة بأصنامنا، وإن الكفر ليضحك من إسلامنا، وإن شيخنا قامر بالإسلام في عشق الأصنام.. واعظنا إلى بيت الصنم ناظر، ومفتينا بالفتوى يتاجر))

((محمد إقبال))

((هناك من يرى أن عنوانه وسمعته الدينية أهم من ايمانه وعقيدته الدينية، فلا يعرض اسمه ورغيفه - من أجل الحقيقة - للخطر، ويظل ساكنا في تحريف الحق ومسخ الدين وزوال الايمان والتضحية بالثقافة والفكر وعقل الأمة وحياة الناس.

وهناك مثقفون ومفكرون آخرون يؤثرون السكوت، فلا ينتقدون المنهج الإصلاحي، والدور الاجتماعي، والممارسة الفكرية والعلمية والعقيدية للمؤسسة الدينية، فيعيشون بسلامة وعافية، بل يتمتعون بسمعة اجتماعية حسنة))

((علي شريعتي))

سوسولوجيا الانحراف الديني تاريخياً

لم يجابه شريعتي الدين ويحاربه ولم يأت بوجه أجنبي عن ملامحه، ولكنه رفض مفهوماً ووجوداً معيناً من الدين، بما يسميه (الدين الذي ضد الدين)، فلدى شريعتي الدين نوعان؛ أحدهما ضد الآخر - (حينما يعرضهما يوجه اللبس الذي طال الذين كفروه في ثنايا كلامه، كي يخنق اللاشعور

الذي يتحرك فيمن يقرأه ممن على خطهم) - يقول موجهاً ذلك وعارضاً الدينيين: ((لا يوجد شخص يحقد على الدين بقدر ما احقد عليه أنا. البعض يقتطع هذا النص بسكين، مكتوب على قبضتها؛ التكفير قبل التفسير، لكن إذا أكمل السياق - كذلك لا يوجد شخص يؤمن بالدين كما أؤمن به أنا (يقصد الدين الحقيقي)، ولا يأمل فيه بقدر ما آمل فيه في القرن العشرين. وإن حالة التناقض هذه التي غالباً ما ترونها في أحاديثي هي لهذا السبب ؛ وهو أن الدين لم يكن واحداً (...) فهناك إسلام منحط، إسلام يجني، إسلام يوجد الرجعية والتخدير، إسلام ينحر الحرية، إسلام يبرر الوضع القائم في التاريخ دائماً، وهناك إسلام كافح هذا الإسلام بعنف وراح ضحيته. المسيحية أيضاً هكذا))[1].

ما عاصر شريعتي كان ((الدين الذي ضد الدين))، والذي ما زال موجوداً بيننا كثير منه. وهو الذي دأب رجال الإصلاح على رفضه ومحاربته على طول التاريخ، فمنذ أن أخذ الإنسان بالعيش على هذه الأرض - بما يرى شريعتي - كانت المجتمعات البشرية قد اتخذت مكانها في جناحين، وفي قطبين متصارعين؛ فالقطب المانع للرقي البشري المؤسس للجريمة والفساد، كان يحارب القطب الذي يسعى للوحدة البشرية على وجه الأرض، ويتطلَع للمساواة وإبادة الامتيازات الموهومة لتلك الأقلية، على جميع الناس.

كان ذلك القطب يحارب ذلك القطب على طول التاريخ، منذ بداية النوع البشري وإلى اليوم، وإلى الغد، وإلى الأبد. ولكل منهما سلاحه وأفكاره. إلا أن حدَّ السلاحين لكلا القطبين شيء واحد، وهو الدين[2].

فبعد انقضاء فترة الأنبياء العظام، الذين بلَغوا الدين واضحاً وصادقاً في ذروة الحقيقة، وقع مصير الدين في أيدي قوات استحمارية - مصطلح

تأسيسي مهم في الاجتماع السياسي، من إبداعات شريعتي، يأتي لاحقا- مضادة للإنسانية تتسمى بأسماء، كالطبقة الروحانية، والطبقة المعنوية، والطبقة الصوفية، وطبقة الرهبان، وطبقة القديسين. فاتخذوه وسيلة لاستحمار الناس؛ الاستحمار الفردي والاجتماعي [٣].

لذا أراد شريعتي في طريقه الإصلاحي أن يفرز للناس بين الدينين- فكلا القطبين يحمل شعار الدين- كيما يعرفوا جناحهم الحقيقي، ومكان تحليقهم وهذا ما حتم عليه أن يدور إصلاحه حول الدين الاستحماري، الدين المضلل، الدين الحاكم، شريك المال والقوة (إشارة إلى ثلاثية سلطة قابيل: فرعون، وقارون، وبلعم بن باعور)، الدين الذي تتولاه طبقة من الرسميين الذين لديهم بطاقات للدين، لديهم إجازات للاكتساب، وفيهم علامات خاصة تُنبأ عن احتفاظهم بالدين [٤]، ولهذا عاد إلى الدين في تفجره الأول.. الدين الذي جاء به الرسول (ص) وطبّقه هو وتلامذته.. لكنه (= دين الرسول) اختفى في رمال التاريخ، ذلك الاختفاء الذي كلف شريعتي النبش والحفر والتعرية على طوال عمره المرير، ليكون شريعتي أعمق أركيولوجي في الفكر الإسلامي. حتى لاحه في كثبان تلك الرمال ما لاحه. أما ما رفضه شريعتي فهو: ((الدين المتوارث حسب السنن والعادات. فالأديان الوراثية كلها متشابهة، والشيء الذي يُتّخذ وراثة وسنّةً واعتياداً من غير بصيرة.. كيف كان ومهما كان فهو مردود، لا فرق بين أن يكون مذهب الشيعة أو السنّة، أو الدين البوذي، أو المسيحي، أو الإسلامي، فلا درجات في الجهل. لذا فإن البحث يدور عن (الدين الأرقى من العلم)، لا الدين الذي لُقّن تلقيناً واستلمه الخلف من السلف كمجموعة عادات وسنن تقليدية مكررة.

إن الجيل الواعي يرفض هذا ولا يستمع له وللخصائص الموروثة اللاعقلية، وإن لم يكن ألقاها في المهملات بعد فإنه سيلقيها غداً.. هذا شيء محتوم. الدين المراد هو الدين الذي يتجاوز الفلسفة والعلم والصنعة.. دين المعرفة والتنبيه لا دين مجموعة من السنن الوراثية المنصرمة التي لا يعرف أين تعود))[٥].

إذن فهذا العداء المسؤول لشريعتي ضد الدين العدو للدين المحمدي.. جعل الكثير من المتحجرين والمتزمتين والسطحيين والتقليديين يعلنون حرباً على شريعتي، كان يثار أوارها كل يوم[٦]. فمع كل خطوة تجديدية، ومع كل تحديقة إلى الوراء في العودة لتصحيح المفاهيم الممسوخة، ومع كل فكرة ورؤية إصلاحية لأمته.. كانت أمته تقابله بالردع والتكفير.. تقابل تلك الروح التي تتحسس النسيم إذا جسها. تلك الروح ذات الصوفية الرومانسية، التي عرف بها شريعتي من جهة، ومن جهة أخرى عرف بتلك الصلادة التي أوصلته آخر الشوط الإصلاحي، الذي لم يصله غيره، بتلك الخطوة النوعية الخاصة به. فلم ينزل ذلك الفارس الشاعر عن حصانه حتى نزل دمه قبله.. كان يدرك أنها حركة التاريخ وسنته؛ بأن الدين الآخر سيقوم بمحاربة الدين الأصلي الذي يريد العودة إليه.. فكانت جرأته موضوعية اقتضائية، لا ذاتية نفسية، وإن شكّل نفسه وقولب ماهيته بها بعد ذلك.

ما جعل شريعتي ينطلق في جرأته الكبيرة باختراق وكسر ذلك النسق التراثي الذي شكّل قروناً ظلامية لأمة كبيرة هو بغيته لفضح أروقته (ذلك النسق) وزواياه بما فيها من حقائق مزيفة شوهت مفاهيم الدين الإسلامي حتى حنفت بالدرب إلى متاهات تشرذمت بها قافلة الأمة وغدت على ما هي عليه الآن، بما لا تحسد عليه.

احتضنت جرأة شريعتي منهجاً ذا وجهة إصلاحية تدور في مدارات نزعة النقد والمراجعة والشك المنهجي.. لذا شرع بالتمعن في سلبيات الذات التاريخية لما في ذلك من ضرورة في مسألة الهدم والبناء، فمن أجل أن نقوّم أنفسنا يجب أن نبدأ أولاً من تقييم السلبيات، إذ أننا لو أردنا الوصول إلى نتيجة تفيدنا شخصياً وترضي غرورنا، لكفانا تعدد إيجابياتنا، ولا يخلو أحد من فضائل ونواح إيجابية، لكن هكذا تقييم لن يفيدنا أبداً، بل إنه سيربي الذاتية في النهاية، أما الخط الحضاري لهكذا أفق فلا بد من تشكيل محكمة للبتّ في النقائص والأخطاء والانحرافات(٧)، وهو المنهج الذي تميز به شريعتي في تعامله مع كل القضايا التي اعترضته، أو بالأحرى اعترضها هو.



دفاعاً عن عالم الدين (إسلام علماء.. لا إسلام مشايخ)(*):

إتخذ شريعتي موقفاً معارضاً لوجود المؤسسة الدينية(**) في هذا الواقع الذي أضحت عليه في الفترات المتأخرة، إذ اعتبرها مؤسسة فوقية(٨) تفرض

(*) كان قد طرح شريعتي الأطروحة المعروفة عنه؛ (إسلام بلا مشايخ)، ويقصد بهم طبقة رجال الدين الذين اتخذوا الدين موقعاً رسمياً حدّ احتكاره، بما لا يجوز لغيرهم الخوض فيه، إضافة لإعطاء أنفسهم الوصاية على الناس، وجعل وجودهم واسطة بين الإنسان وربّه.

كل ذلك يجده شريعتي بعيدا عن الإسلام، إذ لا كهنوتية في الإسلام، علماً أنه لم يرفض علماء الدين، بل اعتبرهم ضرورة اجتماعية وحضارية بكل معنى الكلمة، لذا نوّهنا ـ هنا ـ عن ذلك الفهم الخاطئ الذي يؤخذ عادة عن أطروحة شريعتي هذه، سيما توظيفها من قبل المتربصين لتشويه الرجل، وإلا تزول مصالحهم. فهناك فارق كبير بين علماء الدين الذين خدموا الإسلام ومعارفه وحضارته وبين رجال الدين الذين مسخوه، والذين يعول شريعتي أمله عليهم في نهوض الأمة لا على غيرهم، كما يصرح هو بذلك في أكثر من موضع .

(**) لا يراد من ذلك عداء شريعتي الشامل، بل إن شريعتي يخالف المفكرين خارج إطار ←

هيمنتها واستحمارها (استغلالاً واستعباداً واستبداداً) للناس باسم الإسلام، وبتبريرات شرعية بعيدة عن روح الدين، فمع اعترافه وتعظيمه لفضل علماء الدين ولكنّه لا يجد دوراً لرجال الدين المحترفين (أي الذين اتخذوا الدين حرفة يعتاشون عليها). فانتقد تحول بعض رجال الدين إلى مؤسسة شبه رسمية، وتحولها بهذه الصفة إلى مهنة وحرفة للكسب، فعارض بشدة استغلال الدين ضد الدين، وخشي من أن ((يتحول الإسلام إلى فاشية))[٩]. فلم يتقبل صفة رجال الدين، بحيث يتحولون في وجودهم المجتمعي إلى طبقة خاصة، كما هي مع كثير من الأديان المنحرفة، فليس هناك في الإسلام إلا ((عالم دين)). وهاجم شريعتي ذلك المنحى التاريخي للمؤسسة الدينية ـ بسخريته اللاذعة ـ تلك الموجة التي أرهقت الدين وأضاعته ومسخته، فغدا الناس ينظرون إليه بريبة.

← المؤسسة الدينية من أغلب الاتجاهات الآيديولوجية المعاصرة، في أنهم؛ لا يرون لعلماء الدين أصالة في حياة مجتمعنا، بينما يرى هو عكس ذلك، فهو يقول في سياق ذلك: ((أما أمثالي ممن لا تكبّله مصلحة الصنف ومنفعة الشغل وحفظ السمعة الدينية وممن يرى حرمة لحوزتنا العلمية الدينية، ويعتقد بأصالتها، ويعد المسجد والمنبر والمدرسة الحوزوية معقلاً لصيانة الثقافة الإسلامية وللاستقلال المعنوي، وملجأ جماهير الأمة، ويعقد الأمل ـ في خلق النهضة الإسلامية وإيقاض الأمة وتحريك الفكر ـ على الخطيب وطالب العلوم الإسلامية بشكل أكبر مما يأمل في الجامعي وأستاذه، فلا ينبغي لنا أن نتجنب النقد، ويجب علينا السعي في هذا الاتجاه ما أمكننا السعي، وإن كان الثمن التضحية بالنفس والسمعة وإثارة السواد والنيل من الشخصية وتشويه جميع عقائدنا وأفكارنا)) (أنظر؛ الأمة والإمامة، لشريعتي ص١٩).

إلا أنه يفضح هذا المسار الروحاني في المؤسسة الدينية لئلا يقع سوء فهم بهذه الازدواجية تحت هذا الزي الواحد، والتجميل الواحد. بين عالم الدين الذي خدم الحقيقة الإسلامية وبين الروحاني ـ المتسق في لباسه مع العالم ـ الذي يقوم بخنق ومسخ هذه الحقيقة. لذا فَفَضْحُ ذلك ضرورة لمعرفة الإسلام الأصيل من جهة، ولإبقاء سمعة العالم الإسلامي نزيهة في قيمها من جهة أخرى.

في نص طويل لشريعتي يمتلك تفصيلاً ـ كان من الضرورة إدراجه كاملاً ـ يرفع الشبهة والإجمال، في سمت عدائه للاتجاه الذي يرفضه داخل المؤسسة الدينية، يقول فيه: ((أنا لا أعتبر ((الروحانيين)) و((العلماء الإسلاميين)) وجوداً واحداً، بل أراهما متضادين. لم يكن عندنا في الإسلام جهاز طبقي أو نسق باسم ((الروحانية)). هذا الاصطلاح جديد، ومصداقه حديث الظهور، عندنا ـ في الإسلام ـ ((عالم)) في مقابل غير العالم، وليس ((روحاني)) في مقابل ((الجسماني)). يتساءل البعض: لماذا أنا أدافع وبشكل حاد ـ في بعض الأحيان ـ عن هذا ((المجتمع)) ـ أي الجمع الديني ـ وأبدي أيماني الراسخ واعتقادي بقدرتهم، وأحياناً أخرى أحمل عليهم بأشد الحملات قسوة. لماذا هذا التناقض؟.

إن هذا التناقض والتضاد هو في الواقع موجود ما بين ((الروحاني)) و((علماء الإسلام))، وللأسف لكليهما زياً واحداً غالباً، ولهما قاعدة ظاهرية واحدة في المجتمع الديني، وإن كان دورهما متضاداً.

فالذين أصفهم بالروحانيين هم هؤلاء الذين تقتصر صلتهم الوحيدة بالناس بـ ((يد للأخذ ويد للتقبيل))! ومثل هؤلاء ـ عادة ـ لا يعرفون شيئاً عن الإسلام (التاريخ، العقائد، القرآن، السنة، التشيع، فلسفة الأحكام، الروح والهدف الأصلي لرسالة النبي، مدرسة عليّ، نهضة الحسين، العدل، الإمامة، الانتظار...). لهم دور يشبه دور الحاخام والرهبان والقسيس والموبدان (علماء المجوس)... غصن من شجرة الروحانيين لجميع أديان العالم. الشجرة التي قطعها الإسلام))[10].



تاريخية ظاهرة الروحاني..
(بين السلطان والمصلحة والجهل والكسل)

يجد شريعتي أن منشأ هذه الظاهرة هي الطبقة الحاكمة أو الجهاز الحاكم، حيث أوجد مثل هذا الجهاز الرسمي تدريجياً نظراً لحاجته إلى قاعدة من الجماهير، لتبرير الوضع القائم ـ الذي يفرضونه استجابة لمصالحهم ـ وتخدير الناس، أي تحريف حقائق الدين واستخدامه لصالح السلطة.

نشأت المسألة منذ البداية، لدى الاتجاه السني في عصر عثمان، وحجرها الأول (كعب الأحبار)، ثم في خلافة بني العباس صنعوا (الروحاني)، بالاعتراف الرسمي بالمدارس الفقهية الأربعة، وطُرد الاجتهاد ورفض المذهب الجعفري الذي هو تجسيد لفكر الصادق وفقهه. أما عند التشيع، فبعد السلالة الصفوية التي ورثت نظام الملكية والخلافة من الأسلاف ولكن بزي التشيع المقدس. كان على التشيع أن يرحل من بين الناس، لينتقل إلى ((مسجد الشاه)) بجوار ((عالي قابو)) القصر الملكي.

وبما أنّه لم يقم ((العالِم)) بمثل هذا الدور للملوك لمسارهم العقيدي الذي يرفض ذلك، مما اضطر الملوك إلى أنْ يصنعوا ((الروحاني)) ليكون مساعداً وزميلاً للشرطة، حيث يشكل خَفُّه مع الجَزْمَة، زوج حذاء في رِجلَي السلطان[11].

يحلل ذلك مع سوسيولوجيا تاريخية فيجد أن ((مثل هذا النظام الذي يكون فيه الجهل والجور متحاكيين، سيتقهقر ((العالم الذي يريد العدالة

ويعرف الإمامة)) من مسرح الحياة تدريجياً، وبالتالي استحكام وسيطرة الروحاني عليه، ولهذا نرى وبعد أربعة قرون من الصفويين، شخصاً مثل (؟)، ودون أن يسمع شخص في جميع أنحاء هذه المملكة أنه كتب سطراً واحداً حول شيء ما، أو أنه درس كلمة واحدة، أو أنه خلَف تأليفاً سوى ((التوصية))، التي هي أكثر من الملاحظات العلمية للبروفيسور ماسينون حول عالم الصديقة ـ فاطمة ـ يصبح (آية الله) ويأمر وينهى، وفخفخة، وجاه ومقام... في الوقت الذي يوجد هناك طود من العلم والتحقيق وبجانبه تل من العمل قابع في زاوية نائية من مدينة شوشتر ـ إشارة إلى الشيخ العالم الكبير محمد الشوشتري ـ ولم يسمع باسمه أحد. لم يكن طلب العلم والتحقيق في الإسلام، وحتى القرآن والسيرة وحياة الأئمة، بالنسبة للروحاني، أمراً مهملاً فحسب، بل هو بمثابة الحط من مقامه))[١٢].

من الأسباب الأهم التي دعت شريعتي إلى توضيح هذا الأمر هو خشية أن يقع سوء فهم في الخلط بين العالم الذي خدم الإسلام وبين الروحاني الذي عاش على الإسلام. لأن المثقفين اليوم، وحتى الناس البسطاء المتبصرين، يشعرون بهذه الازدواجية تحت هذا الزي الواحد والتجميل الواحد. وهم بقدر ما يحترمون ويقدرون العالم ويعتقدون به، فإنهم قد قرءوا كف الروحاني وعرفوا الجهل المتلبس بلباس العلم[١٣].

ومنشأ هذه الازدواجية للروحاني أو قولبة نفسه بقالب العالم الإسلامي المعروف في تأريخه كمفعِّل للفكر الإسلامي ومواكبته مع الأجيال. هو إن الروحاني ومن أجل الدفاع عن نفسه، اختفى خلف (العالم) الذي هو ضحيِّة الروحاني، واتخذ منه ترساً عسى أن ترتعش أيدي دعاة الحق الحقيقيين، الذين يصوبون سهام كلماتهم، وقذائف آياتهم الماحقة للدفاع

عن الإسلام. ولهذا، فلو سكتنا لكنّا قد خدمنا تحالف الجور والجهل المشؤوم، ولكنا شاهدنا كل يوم ولادة أبنائهم اللاشرعيين، والذين همهم التحريف والجمود والاختلاف والذل والاستكانة والسبات والتخدير... وإذا أردنا أن نهاجمهم لكنا قد صدمنا ((الحجج)) الحقيقيين الموجودين بينهم، وما أكثرهم، حيث ينبذونهم في السلم خلف الجبهة، ووقت الحرب يقدمونهم أمام الصفوف!(١٤).

النص واضح جدا في علمية مداخل شريعتي في توجيه الظاهرة التاريخية للروحاني، في نشوءه تحت يد السلطان والمصلحة والجهل والكسل، وماذا صنعوا بالأمة وما زالوا يصنعونه، وكيف شوهوا الدين وشوهوا ((العالم الإسلامي)) الذي خدم الدين في وجوده المعرفي حضارياً، لذا.. فشريعتي من المدافعين عن المؤسسة الدينية ((بعلمائها)) وليس محارباً لها وإنما محارباً للمتزيين بزي العلماء الذين أُسيء لهم بذلك، فاختلط الأمر، فلا تهمة صحيحة في كون شريعتي ضد القيادة الدينية للأمة، بل إن أمله في تغيير الأمة لأخذ حقها الحضاري يجده في المراكز العلمية الدينية دون الجامعات، مع أن الأولى حاربته والثانية ناصرته. يقول في ذلك: ((أنا الذي أعقد أعظم آمالي على هذه الحوزات العلمية وأتطلع بلهفة إلى حجرات الطلبة هذه وفي الوقت نفسه أتجرع أقس آلامي من هذا المكان نفسه))(١٥) فلم يعش ردّة فعل، ولم يحمل عقدة تتشبث في اللاشعور، بما واجهه شريعتي في هذه المؤسسة إلى يومنا هذا، فهو دائماً ينظر بعينين جافتين بعيداً عن كل مسبقات.

إذن فالعالم الإسلامي كان ضحية الروحاني، إذ لمّا لم يقم العالم بدور في خدمة السلاطين، صنع السلاطين الروحاني ليكون مساعداً وزميلا

للشرطة، كما قرأنا توصيفه للحالة - ساخراً - في نصه السابق، حينما يقول فيه: ((حيث يشكّل خُفُه (= الروحاني) مع الجزمة - جزمة الشرطي - زوج حذاء في قدمي ((الشاه))[١٦] أمّا تترس الروحاني بالعالم الإسلامي.. فذلك لكون العالم امتلك تاريخاً صنّف به على مسار الحق والحقيقة، لا مسار المصلحة ودكاكينها.



العالم بين (الإتمام لمسؤولية النبوة) و (يدٌ تُقَبَّلُ ويدٌ تأخُذ)

كذلك لم يعارض علي شريعتي نظام المرجعية الدينية لدى الشيعة(*)، أي وجود مراجع للتقليد، ومدارس دينية يدرسون فيها علوم الدين، بل يعتبر نظام المرجعية(**) ضرورة اقتضتها الظروف التي مر بها الشيعة في

(*) مع أن إصلاحات شريعتي لم تنحصر حتى مع الأفق الإسلامي، بل تعدى إلى العالمي، إلا إنا نجده خاض كثيراً مع الفكر الشيعي، وذلك لماهية الانتماء الذي يحيط به، فالدار أولا، ولقناعته العلمية في مشروعه (العودة إلى الذات) بالعودة إلى.. التشيع العلوي احترازاً من التشيع الصفوي ،ومن جهة أخرى مع المدرسة السنية بالعودة إلى التسنن المحمدي، بعيداً عن التسنن الأموي، وحينها ستلتقي الأمة من جديد في ذاتها الأولى، وإسلامها هناك.. لا إسلام معاوية ومروان، ولا إسلام الشاه إسماعيل الصفوي.

(**) كما أنه في مقدمته لمسرحية ((سربداران)) حول التشيع الأحمر والأسود، حينما يمر على مفاهيم التشيع الأحمر الثوري، التشيع الأصلي قبل الأسود، يجعل المرجعية والتقليد من المفاهيم الأصلية له، ويضع صورتهما العقلانية؛ في أن فلسفة المرجعية هو من أجل بناء مركز للحركة القائمة وسط التاريخ، تحمل العدالة والمساواة والوحدة، وأن التقليد في فلسفته يقوم على أساس تنظيم القوى وضمان الانضباط والالتزام ومن أجل تحديد اتجاه الحركة ((انظر: التشيع الأحمر والأسود (مسرحية سربداران) ترجمها فاضل رسول، في ملحق كتابه، هكذا تكلم علي شريعتي، ص١٨٤-١٨٥))، مع ذلك فهو لا يعطي هذا الأس للمرجعية في شكلها الكلاسيكي ←

العهود التي تعرضوا فيها للقمع والاضطهاد. إن نظام المرجعية شكل قطبا يلتف حوله الشيعة، ومركز للقيادة، كما هو الحال في أي حزب سياسي أو حركة اجتماعية[١٧]، بل يؤسس لها منطلقاً عقلانياً لم يلحه أحد من المتمرسين في المؤسسة، حتى في نطاق المرجعية، ويعطيها رسوخا معرفيا بالغا وإن كان مراده الأول الإمامة، لكن الأس الذي يعمل عليه مراده يعم، يقول: ((جميع العقائد والأعمال يتوقف قبولها على صحة الطريقة التي يتبعها المكلَف وصحة إمامة الإمام الذي يقتدى به، ما أعمق هذا الأصل العقلي العظيم الذي لا ينفك الشيعة يكررونه، وما أدقه! إنه تجربة التاريخ فهو بوصلة تدل على كل تحريف وتخدير ومخادعة))[١٨].

إلا أن هذه الموافقة.. تصحبها مخالفة.. فشريعتي يختلف مع الاتجاه السائد، في المؤسسة المرجعية والوسط الديني عموما. في تفسيرهم لدور المرجعية، ونيابة الإمام، وسهم الإمامة، ومراسم عاشوراء، ومفاهيم ومنطلقات نظرية وعملية كثيرة قدم لها تفسيراً مميزا، وعبد لها دربا آخر.. لم تجد الأمة من قبل مماثلاً له كي تصل به إلى أهدافها.

فالمسألة (=المرجعية) تعود في جذورها إلى مفهوم الإمامة بخطورته وقدسيته وضرورته، فالعالم في المفهوم الشيعي مسؤول، ومسؤوليته خطيرة. كونه نائب الإمام - وبالتالي يرى شريعتي أن عليه (= العالم) أن يتعهد بمسؤولية الإمامة..

← ونماذجها، فطالما أن شريعتي يعطيها في تنظيره لهذا المفهوم بعدا قياديا ومركزا للحركة وجعلها نوع من الإمامة، فسيكون مراده بالمرجعية تلك التي تتمثل بالفقيه المفكر الملتزم أو الفقيه الآيديولوجي، وكما هي تماما مع ولاية الفقيه، من إرادة الإمام الخميني قيام المرجعية وقيادة الأمة.. لفقيه واع عالم بالإسلام والحياة علما واعيا لا تقليدياً على نمط علماء الحيض والنفاس..

وهي ـ في عقيدة شريعتي ـ إتمام لمسؤولية النبوة، ولكن الواقع غير ذلك، فالمسؤولية البديهية الأولى عند العالم الشيعي ليس هي أن يأخذ خمس الإمام ـ كما هو واقع ـ ولكن أن يعرف الإمام وأفكاره، ورسالته للناس،[١٩] أو بما آلت أحياناً من وضيفة تتضيق في إعطاء الدرس الكلاسيكي بما فيه من حيثيات لا تمت إلى الواقع بصلة، من حيض ونفاس والعبيد وما أشبه، أو الجلوس للاستخارة، أو لصلاة الجماعة.



العالم بين (هداية المجتمع والوصاية عليه).. بين (الضرورة والرسمية)

يشيد شريعتي بعلماء الإسلام، سنة وشيعة، ويعتبرهم المواصلين لرسالة الإسلام ولنهج الإمام عليٍ، لكنه ينتقد من جهة تحول رجال الدين إلى مؤسسة شبه رسمية، تمنح نفسها الوصاية على شؤون الدين، ومن ثم تجعل من نفسها وسيطة بين الإنسان وربه، بينما يجد إن أهم أصول الإسلام هي إقامة علاقة مباشرة بين الإنسان وربه، دون أي واسطة. أما هذا التشكل في عصور النوم لعلماء الدين ورجاله في الإسلام، فيعود به شريعتي في نشوءه ومن ثم تحوله السلبي، إلى تحليل تاريخي سوسيولوجي سياسي يسلطه عليه، مستعيناً بمفهومين يمثلان آلية في علم الاجتماع ضمن ((فلسفة الموقع)).. وهما مفهومي ((الضرورة)) و((الرسمية))، بقيام الأول على مقولة الاقتضاء والكفاءة وما ينتج عنه من ترسخ للعدالة وللتكامل الحضاري، وبما يترشح عن الثاني وما يفرزه من استبداد واستبعاد. ((فالاتساع فيما بعد صدر الإسلام، عندما واجه المجتمع إسلاماً مختلطاً

بالفلسفات وظواهر الثقافات الأخرى، كما أصبح العمل والمشاغل لا يمنحان فرصة الدرس والمتابعة، كما أخذت الثقافة الإسلامية من ناحيتها تتوسع يوماً بعد يوم وتمتزج بالدرس والتحريف وعناصر مختلفة أخرى.. طرحت ضرورة وجود أشخاص متخصصين في الثقافة والتاريخ والعلوم الإسلامية، ومن ثم فهم (= علماء الإسلام) أناس أوجدتهم ضرورة علمية وإسلامية نتيجة لتكامل الوضع الاجتماعي والثقافي والمدني، واصبحوا من المناصب الضرورية))[٢٠]. ففارق كبير بين الضرورة والرسمية.. بين الاقتضاء لسد النقص حسب الكفاءة، وبين مسألة الاحتكار للموقع، بعيداً عن تلك الأسس السالفة في الاقتضاء، كما أن الضرورة تستبطن الاختيار من جهة المجتمع في حاجته لامتلاك الكفاءة، أما المنصب الرسمي فيأتي دون إرادة الناس أو ابتناءاً على حاجتهم، ويأتي شريعتي هنا بمثال رائع ـ يشي على أن القول بالرسمية هو احتقار للعلماء، بينما القول بالضرورة إكراماً[*] في إنّه: ((لا يمكن لحارس ليل أو خازن اختاره الناس.. أن يتفق مع اللص أو يقوم هو نفسه بالسرقة، والمعلم الذي يختاره الناس في مكان لا مدرسة فيه للقيام بالتدريس، لا يمكن أن يكون جاهلاً أو منحرفاً أو مهملاً سيئ الخلق، لكن إذا كان صاحب وظيفة رسمية، فإن حارساً أو معلماً ولو من الدرجة الخامسة مثلاً، من الذي يستطيع أن يقف أمامه؟!!)) [٢١].

إلا أن شريعتي وجد أن؛ الهيئة الدينية ابتداءً من الدولة الأموية حتى الدولة الصفوية ـ وهو الذي سيشغل المساحة الأكبر من مسألة الغربلة عنده.

(*) بينما نجد جوهر عدائهم لشريعتي في هذه الناحية.. كونه رفضها فيهم كرسمية، مع أن هذا الرفض لهذه الصفة فيهم هو إكرام لهم، إلا أنهم من أجل مصالحهم، لتكن صفتهم ما تكن، المهم عندهم ((يدٌ تقبَل ويدٌ تأخذ)).

تحولت إلى جهاز رسمي شأنه شأن الاكليريوس المسيحي، يحتكر هذه الضرورة، وشيئا فشيئاً لُبس الإسلام لَبس الفرو مقلوباً.

أما وضعها (= الهيئة الدينية) السياسي فهي إما أن تلتصق بالسلطة السياسية الحاكمة وتخدمها، وإما تشارك السلطة مع الحكام، وأما أن تنعزل عن الصراع السياسي، وإذا انعزلت فذلك كيما تمارس دورها كمؤسسة دينية تفرض قيودا على الفكر وحرية الإنسان.

يرى شريعتي بأن دور رجال الدين (لا علماء الدين) دور لا ضرورة له، ويقصد برجل الدين هنا (لتوضيح صفتهم) هم تلك الآلاف من الأشخاص نصف المتعلمين، الذين لا يفقهون جيداً علوم الدين، ولا أي علم آخر، يلبسون ملابس دينية تمنحهم السلطة والهيبة، ويتحكمون بالناس عبر احتراف تلك المهنة باستغلال قدسية الدين والارتباط به.

إن شريعتي يقَدر الدور ذا الضرورة الاجتماعية في ارتباط الناس بدينهم.. مع علماء الإسلام وأئمة الصلاة وباقي الشعائر الجماعية، لكنه يرفض تحولها إلى مهنة، وتحول أصحابها إلى مؤسسة فوقية.. وفي هذا كله ينطلق من المبدأ الإسلامي (لا كهنوت في الإسلام) [٢٢].

لم يترشح هذا الكلام عند شريعتي عما يعرضه الواقع فقط، كما هو على مرأى المجتمع ومسمعه، بل استعان من جانب آخر، بما اكتشفه من قوانين تاريخية وقواعد سوسيولوجية في الاجتماع البشري بما توضحه هذه الآليات لدينامية، هذه الظاهرة في الأديان، وعضويتها المستمرة مع الثلاثي التاريخي ((فرعون، وقارون، وبلعم بن باعور))، حيث يعود شريعتي إلى التاريخ ليجد أن أهم عوامل انحراف وتعثر الرسالات السماوية وثورات الأنبياء، هو تحول رجال الدين في فترة لاحقة إلى مؤسسة رسمية أو جزء

مكمل لمؤسسة القمع الحاكمة.. أي أن هذا الدور الذي يلعبونه هم والسحرة والمشعوذون سيأخذ العضوية الأوفر دهاءاً وتخديراً ضمن ثلاثية شريعتي التي انتزعها من قلب التاريخ في علم اجتماعه القرآني، وهي ((فرعون، قارون، بلعم بن باعور))[٢٣] التي ستتكرر بأشكال عدة على طول التاريخ وعلى طول بحوث شريعتي انسجاماً مع تلك الأشكال التاريخية، ليعطيها تعابير أخرى عدّة ـ ذات المنحى الأدبي ـ لها اقتضاءاتها التعبيرية منها (الملك، المالك، الملاء) و(السوط، الذهب، المسبحة) وهؤلاء ـ صنف المسبحة ـ هم من سيقوم بتغطية وتبرير انحراف الجهاز الحاكم، لذا كان وعي شريعتي لخطورتهم في المسار التاريخي مُلزِماً له أن يوسّع من فضاء بحثه فيهم، كيما يقع على نقاط المسخ لديهم.

وجد شريعتي أن هناك واسطة يمنحها رجال الدين والمؤسسة الدينية عموماً لأنفسهم كوصايا على الناس ويبررون ذلك بنفس حجج الكنيسة وباقي الأديان، ففضح ذلك وبرّءا الإسلام عن ذلك المسار معرفياً، مما أجج الحرب ضده ومن ثم محاولة تهميشه وخنق فكره وأثره وعبقريته(*).

واعتبر شريعتي ذلك؛ على النقيض من الإسلام وأحكامه، كما أن نظرة الإسلام للإنسان باعتباره خليفة لا تسمح بإذلاله أمام أية سلطة، ولا بسلب إرادته ودوره، أو إغفالها (= الإرادة) في شكلية كنسية أمام إرادة أخرى، كما أن الإسلام لم يسمح بادعاء أي مؤسسة تمثيل الله حصراً دون

(*) ما زالت الشعوب لم تتعلم من الطبيعة. فهل يمكن أن يُخنق الفضاء، أو يُشرب البحر، أو تبرد الصحراء.. وهكذا أرادوا مع أفكار شريعتي وغيره من المصلحين. إذ أنها من بنات الحقيقة وهي تفرض نفسها، كما يفرض الزمن لحظاته.. وليس هناك من يوقفه إلا خالقه..

بقية البشر، فالله أقرب إلى عباده من شعر جسمهم، والناس لا يحتاجون وسطاء بينهم وبينه تعالى (٢٤).



ظاهرة التَدْكِين (*) في المؤسسة الدينية (إحتراف الدين)

وجد شريعتي أن صفة رجال الدين تحولت إلى مهنة.. بينما الإسلام لا يعطي حق ذلك أبداً.. فحتى الرسول (ص) وأقرب صحابته كانوا يعملون بأيديهم ويعتاشون على ذلك. إلى جانب وجودهم الديني.. فالإمام عليٌ.. بإمامته الدينية وبإمارته المؤمنين.. وهو عليٌ.. كان إلى جانب ذلك يعمل بكد يده، وأحياناً بفتح جب ليهوديٍ منحط.

فكما أن الثروة كانت في التاريخ بيد طبقة خاصة والحكم كذلك، فالدين هو الآخر غدا في عتبة طبقة خاصة. اسبغوا على أنفسهم صفات تحايلوا بها على الناس مستغلين قدسية الدين.

وكما أن الناس كانوا يُجبرون على الإذعان بواسطة السلطة والقوة، وكما كانوا يُستعبدون بالمال، كذلك كانوا يُخدّرون بواسطة الدين (= الذي هو ضد الدين).

واحد: يأخذ برأسه (=فرعون =السيف =السوط =السلطة السياسية).

وثان: يفرغ كيسه من المال (=قارون =المالك =المال =الذهب =السلطة المالية).

(*) أي اتخاذه دكاناً يعتاش به. وفي هذا كان شريعتي يدعو؛ إلهي.. لا تدفن ديني خلف محل ديني، إشارة إلى تحويل الدين إلى دكاكين ذات بضائع متعددة، لبيع الفتوى والحيل الشرعية، والتكفير، وغيرها الكثير الكثير.

وثالثٌ: يقرأ في أذنه، أخي لا تهتم، ولا ترفع صوتك، يكافئك الله غداً. (بلعم بن باعور = المسبحة = التزوير = السلطة الدينية) (*).

هذا التخدير يقوم على الاستحمار.. والتحمير.. ضمن آليات يفرد لها شريعتي كتابه الرائع (النباهة والاستحمار)، فمثلاً يقولون لك: دع الدنيا فإن عاقبتها الموت! ادخر كل هذه الحاجات والمشاعر والأمنيات إلى الآخرة إلى ما بعد الموت! ليس الفاصل الزمني بكثير، ثلاثون أو أربعون أو خمسون سنةً لا قيمة لها! بعدها كل شيء طوعك، وتكون من أولئك الذين هم فيها خالدون.

إنها سنوات العمر القصير لا قيمة لها، دع الدنيا لأهلها، ـ ويعقّب بسخرية ـ يقصد ذلك الروحاني بـ ((لأهلها)) نفسه وشريكيه الآخرين[٢٥] (الملك والمالك).

يقينُ شريعتي هو؛ أن الدين أعظم الطاقات المعنوية التي تدفع الناس إلى الكفاح في حياتهم الدنيا.. إلا أن القوى الرجعية المنحرفة التي استغلت الدين.. صوّرت الدين في صورة تأخذ الأنظار والأسماع والقلوب من كيان الدنيا إلى الآخرة فخدّر المجتمع. ثم شوهته، واستخدمت الدين كسلاح بتار لخداع الناس وصرف أحاسيسهم عن مصائرهم الحالية، وحصرهم فيما يتعلق بالماضي، وتبديل المشاكل الواقعية المزامنة عند كل جيل إلى مشاكل ذهنية[٢٦]. يمر بهذا الأفق كشفاً للبس الذي ألمّ بالمثقفين في نظرتهم للدين.. حيث أن الشباب الصاعد والنخبة المثقفة وجدت نفسها تتخبط بهذا الوجه الممسوخ الدين بين ظهرانيها. فبدأت تدرك ـ لامتلاكها البعد العلمي

(*) تعبيرات غدت اصطلاحية عند شريعتي، يرادف بينها في مباحثه للاشتراك الدلالي في المسلك.

التحليلي النقدي ـ ضمن معطيات الواقع المترشحة من الدين؛ بأن الدين يلعب دوراً منحرفاً في المجتمع، وأنه عامل انحطاط وتضليل وصرف عن الحياة المادية والحقيقية، حتى أفضى الأمر إلى استفادة القوة الغامضة والأيدي الأجنبية الخفية فائدة هائلة من هذه القوة الجبارة في توائم ذلك الدين معها(٢٧). فجهدت أيما جهد لتوسيع نطاقه من جهة، وأعانت على خنق الدين الأصيل، الذي لو قام من جديد، لانهارت تلك القوة والأيدي الأجنبية أمامه.

لذا يُحذِّر المثقفين من الخلط بين الدينين، السائد والحقيقي.. يقول: ((ينبغي على المثقف أن يحذر التقليد ـ لرؤية الآخرين للدين ـ والنظر إلى الأمور بسطحية ـ فيما هو عليه الواقع الديني ـ وعليه أن يفهم أن الدور المنحط الذي يقوم به الدين السائد الآن بين الجماهير، لا علاقة له بالدين الإسلامي أو الثقافة الإسلامية الأصيلة، وأن تجربة اللادينية التي استخدمت في مقاومة المسيحية في العصور الوسطى لا يمكن أن تطبق على الإسلام، سواءً في ماضيه أو في حاضره))(٢٨).

وجه شريعتي هذه الكلمات، كونه وجد أن المأساة كامنة في أن؛ المفكرين الذين يعلمون العصر واحتياجاته لا يعلمون من الدين الأصلي شيئاً، وإنما يعلمون ذلك الدين الذي نتج عن أولئك الذين سيطروا عليه في القرون الأخيرة، فجعلوه في صورته الجامدة التي هي عليه الآن حتى رأى المثقف ـ خطأ ـ أن تأثير المسيحية في القرون الوسطى والإسلام الآن، متشابهان بالفعل، بحيث نهض المثقف على أساس ذلك لمقاومة الإسلام(٢٩).. لكنه إن عرف الحقيقة عاد لا يجد حلاً إلا هذا الدين بآيدلوجيّته الإنسانية الكبرى، ولعاد بدلاً من ترجمته الأعمال الغربية

والحث عليها إلى استخراج هذه الروح القوية (= الإسلام) - التي تبعث الحياة في الثقافة وفي قلب المجتمع ومشاعر الجماهير - وتنقيتها وكشفها.

ويستشهد - لترسيخ رؤيته في خطأ المثقفين الذين وجدوا الإسلام على شاكلة مسيحية القرون الوسطى، وإلماعا إلى نسبية الحلول أو ما يسميها بجغرافية الكلام - بكلمة الإمام محمد عبده: ((أولئك نبذوا الدين فنالوا الحرية والسيادة والسيطرة، على العالم، ونحن نبذناه فمنينا بالذلة والانقسام والتفرقة والانحطاط والاستعداد لقبول كل ما يملى علينا))[٣٠].

يستمر شريعتي في عودته إلى ظاهرة رسمية المؤسسة الدينية تاريخيا، مع خيوط سوسيولوجية في المسار الديني البشري، فيمر على تاريخية الكنيسة وتماثلها في (النشأة والأسلوب والهدف) مع الوضع الذي تتغلف به المؤسسة الدينية لدينا، ففي القرون الوسطى كانت الكنيسة تمنح امتيازات يمكن وصفها ((روحانية المميزات والاطباع)) لرجال الاكليريوس، أي إعطائهم صفة نواب الله في الأرض، حاملي روح القدس، خلفاء المسيح، وهم يجسدون وجهة المسيح الروحانية على الأرض، ومسؤولون عن استقرار السلطنة الإلهية على الأرض كما هي في السماء. أما الآخرون، فهم عوام كالأنعام عليهم أن يكونوا تحت رعاية هؤلاء الروحانيين (= بعد الوصاية الذي تشكل في المؤسسة الدينية الإسلامية ناهيك عن المسيحية) ويقدمون لهم الضريبة، الأنعام التي تعني الأغنام عندهم، وقد كانوا يسمون الناس كذلك، بما يعنونه في ذلك؛ أن أصوافها وألبانها لنا[٣١]. ولا فرق أبدا بين المؤسسة المسيحية والإسلامية في هذه العلاقة مع الناس.. المشكلة أن كل ذلك يكون باسم الإسلام.. سيما مع نظام التوريث وتحول النيابة، يقول: ((ليس لدينا روحاني في الإسلام، لدينا علماء، وعلاقتهم بالناس هي

العلاقة بين العالم والعامي، وبين المتخصص وغيره، وليس بين المقدس وغير المقدس، وحامل البركة وفاقدها، والروحاني والمادي، والمراد والمريد))[٣٢] وعين التبرير الذي بنا عليه القساوسة وجودهم الديني السلطوي.. كذلك كان معنا، فالقساوسة المسيحية كانوا يقولون أنهم يحملون قبسا من روح القدس، وهو أحد التجليات الثلاثة للإله، لذا فينبغي أن يرجع الناس إليهم من أجل الاتصال بالله، وهم مكلفون بنشر هذه الروح التي يحملونها في العالم، ومن هنا جاء لقب ((روحاني)) الذي يلقبون به أنفسهم، وليس لهذا اللقب وجود في الإسلام لأنه وجود لهذه الطبقة.. ولا طبقية في الإسلام، بل لا وجود له أصلاً في نصوصنا الدينية[٣٣]. احتلت هذه المسألة في التصنيف الطبقي لرجال الدين في مجال الأولويات حتى المباحث الدراسية للمؤسسة.. بإشارتهم إلى الإنسان وتقسيمه إلى عالم وعامي أو سيد وعامي، وأفضليتهم اللاشعورية والشعورية لذلك وترجيحهم القسم الأول في كثير من المقدمات التي تساق لنتائج شرعية، حتى بدأت الطبقية تظهر بارزة ومستساغة بعدة تبريرات دينية، وهي طبقة عادة ما تكون غنية مترفة كسولة، لا تملك دوراً يذكر، ولا علما ينشر، فقط تقوم بتشويه الدين بدل تعريفه، لتبقى يدٌ تقبَل ويدٌ تأخذ، ولسان يكذب، وحقيقة تزور، ومعارك تثار، وهذا ما سيعود سلبا على الإسلام.. وعلى علمائه المخلصين، الذين بدأ الناس يقايسونهم إلى الروحاني الذي ينزع ذلك المنزع السالف. في مهنية صفته ورسميتها وطبقيتها وجهلها، وركودها.

يجري شريعتي منهجه القرآني على إشكالية الروحانيين داخل المؤسسة الدينية، ليؤيد نتائج بحثه التاريخي والاجتماعي والأنثروبولوجي، فيجد أن

القرآن يتحدث عن المظهر الثالث لقابيل ـ أي الروحانيين الرسميين ـ بتعابير قاسية إلى حد شتمهم وتشبيههم بالحمير والكلاب، كما يجد أن النبي (ص) يُخطر هذه الوجهة مستقبلياً للمتكلمين باسم الدين فيقول (ص): ((أي لحى أطول من عرض اليد ستذهب إلى الجحيم)). إضافة إلى وجود كثير من الأدبيات في التراث الإسلامي خاضت بلهجة حادَة ضد مفهوم المؤسسة الدينية الرسمية الموجودة في كل الأديان، وكذلك تنبيهه وتركيزه الكثيف على خطورة الدور المنحرف لهذه المؤسسة في تخدير الشعب وتشويه الحقيقة(٣٤). أما النسق الحقيقي للتخصص في الدين (= عالم الدين) فيجد شريعتي أن هؤلاء برزوا في المجتمع الإسلامي نتيجة لضرورة، وليس قاعدة لمؤسسة، ولم يفرضوا أنفسهم كمراجع رسمية عبر الوراثة أو السلطات الاحتكارية، وهذا ما نراه راهناً في كيانات بارزة داخل المؤسسة الدينية، إمبراطورية فلان، وإمبراطورية فلان، إشارة إلى الاحتكارات داخل أروقة الحوزة، في بعدها التصادمي المصلحي ليس إلا، وباسم الدين، أما العلماء والمثقفون الدينيون الذين برزوا كضرورة بعطائهم قبال الوجه الآخر في الوسط الديني، استمدوا تأثيرهم ووجودهم وسلطتهم في المجتمع من الشعب نتيجة اختيار حر وطبيعي لأعضاء المجتمع. وهم أفراد عاديون، طلاب اجتهدوا في دراسة الدين بكل تقوى. وإذا اخترِقت صفوفهم من قبل الروحانيين الأميين. فهذا يعود إلى الأمية العامة في المجتمع وعوامل أخرى(٣٥).



((إحدى علل إنحطاط الرؤية الدينية عند قومنا، هو أنه يلزمهم تعلّم الدين على أيدي أناس أرادوا أن يتعلموا الدين فلم يستطيعوا))

((شريعتي))

حينما يخوض شريعتي في واجبات رجال الدين يجد أن: ((معظمهم ليسوا عالمين بشؤون الفقه والدين، ولا بالتاريخ وأوضاع المجتمع، ليسوا أدباء ولا علماء، ولا متخصصين في أي مجال، إنهم يدعون التخصص في الدين!، والدين ليس مهنة ولا يمكن التخصص فيه كحرفة (فقط) إنهم يقومون بتقبل النذور ويدعون الشفاعة، ويمارسون أعمالاً هي من مهمة الطب، (...) ويدعون العلم بالغيب (...) وهذه الأمور كلها هي بدع مستحدثة، نهى عنها الرسول ولم يمارسها هو والصحابة))[٣٦]. فتحولت العلاقة بينهم وبين الناس.. من متخصص وغير متخصص إلى شكل طبقي.. تتناوله علاقة المراد والمريد، وعالم وعامي، وإمام ومأموم، وينزلوا بذلك، بكل هدأه تحت مقولة شريعتي.. صريحةً صادقةً، بأن عملهم: ((يدٌ تقبَل ويدٌ تأخذ)).

يمر شريعتي محللاً بخبرة اجتماعية وبوعي لجوهر الظاهرة.. وما يدور في فلك الحوزات العلمية.. وتصديرهم المفاهيم الدينية باسم الإسلام.. ومنحى تأدية المسؤولية وخللها وضررها ووضع رجال الدين، ونشوئهم وتشكلهم ونوع وجودهم في المجتمع.. يقول رحمه الله: ((فطلاب العلوم الدينية الذي لا يستطيعون ـ لعدم استعدادهم أو وجود مشاكل عائلية ـ إكَمال تعليمهم والوصول إلى درجة الحكيم أو المحدّث أو الأصولي أو المتكلم أو المفسر أو الأديب أو يصيرون شيئاً في المعقول والمنقول، لا يجدون

محيصاً من الإمساك بخيط المنبر ـ الاقتصار على الوعظ وقراءة العزاء.. وهؤلاء، على قول الشهيد المفكر الشيخ مرتضى مطهري: ((إن الحسين قُتل مرتين، مرة على رمضاء كربلاء، ومرة على أعواد المنابر)) ـ وما داموا قد عجزوا عن دراسة العلوم الإسلامية، عليهم أن يقوموا بالدعوة والتبليغ))[٣٧] مع هذه الكلمة (التبليغ) يضع شريعتي هامشاً.. ليدخل إلى بؤس هذه الإشكالية أو البلوى بالأحرى.. يقول في هامشه متحسراً: ((هذه هي إحدى علل انحطاط الإسلام وضعفه والرؤية الدينية المنحطة والمبتذلة عند قومنا، إذ يلزمهم تعلم الدين على أيدي أناس أرادوا أن يتعلموا الدين فلم يستطيعوا.. لا تضنوا إني أبالغ (الكلام لشريعتي). هل سمعتم مرة واحدة أن أحد العلماء أو المجتهدين أو الفقهاء أو مراجع التقليد قد ذهب إلى المنبر وتحدث إلى الناس؟ إن المنبر دون مستواهم، إن مكانهم هو المحراب... الخلاصة إنه من بين طلاب العلوم الدينية، أولئك الذين لديهم الاستعداد والقدرة على مواصلة العمل والتعب الشديد ويصلون إلى درجة الدكتوراه (الاجتهاد)، ينفصلون عن الناس ويختفون في (حفرة) انفرادية تسمى المحراب، وعلاقتهم مع الجماعة منحصرة في أداء صلاة الجماعة والقيام بالاستخارة والفتوى وحساب الخمس والزكاة وسهم الإمام والبيوع وختم مجالس العزاء وقراءة صيغة عقد الزواج لعدد من الأفراد المحدودين في العائلات الفخمة والأرستقراطية(*) والمحترمة.. الخ والآن فإن هذا الطالب الراسب (الذي طرد من المدرسة) ترك الدراسة، وينبغي عليه

(*) فالنبلاء لا يدخلون الأكواخ على مدى مسيرة الظاهرة الطبقية في التاريخ شمالاً وجنوباً.

مضطراً أن يختار المنبر بدلاً من، المحراب، ويعلّم الناس ما لم يستطع هو تعلمه، وفي أول خطوة تطرح أمامهم قضية إيجاد السوق(*)) (٣٨).

يتناول شريعتي هذا المنحى بتأسف بالغ وإحباط لأمله في نهوض الأمة طالما يأخذون دينهم من هؤلاء.. الذين يعرضون مفاهيماً لا يفهموها هم أنفسهم، فيعرض محللاً ناقداً وساخراً من طريقة إعدادهم محاضرات المنبر، والمصادر المعتمدة، والأسلوب والمنهج والهدف المخجل، وطريقتهم في النجومية، وغاياتهم المادية، وجهلهم الشديد وخلطهم بين المذاهب وإثارتهم الأحقاد ضد الآخر، الذي يعتبرونها من وجوه الدين وجهاداً في سبيله.

يوجه شريعتي ظاهرة ادعاء رجال الدين الوصاية على الدين، على أن ذلك بغية احتكارهم للدين كحرفة مغلقة بهم، كيما تبقى أداة للسيطرة على الناس وإدامة مصالحهم ووسيلة لتبرير فسادهم، إضافة إلى دسهم تلك التشويهات وإعطاء بعدها القدسي.. كشرط عقدي، بحيث يكفرون ويبرئون على أساس تافه اختلقوه وأعطوه سمة الأصل في الدين، بينما لم يكن لديهم معيار وأس صحيح لها فمعظمها ينبذها العقل ويسخر منها.(٣٩)



(*) الإشكالية الأكبر في المؤسسة الدينية والتي تمثل أس الانحراف، هي مسألة الارتزاق والتي تشكل أحد أبعاد القاعدة التي اعتبرها شريعتي مناط الانحراف في التاريخ وهي (الخوف، الجهل، المنفعة).. والأس الأجذر في هذه الثلاثية هو المنفعة.. والتي اعتبرها المفكر الإيراني مطهري أم الآفات في الحوزة العلمية. وبالغةً تلك الانتباهة للمفكر الإيراني سروش في أن؛ سر نجاح الأنبياء هو أنهم تصدوا لهداية الناس دون منّة ولا أجر.

وعى شريعتي أزمة (الحيل الشرعية) - بوجودها الفقهي المبرر - على أنها ولدت نتيجة الحاجة المصلحية للروحانيين، للالتفاف حول حكم شرعي معين، ولم ترفض هذه الحيل، ويعيها الجيل إلا مع الخط الديني التقدمي لاحقاً. والغريب أن هذه الحيل واضحة في زيفها ومنافرتها الإسلام وضوحاً فاقعاً .. وتدل على تلصص كثير من الروحانيين من جهة طلبهم مرضاة الناس ولو على حساب الدين كون ما يعترض الناس من حدود الحرمة وهي حدود ليس لها مجال أو أفق شرعي تلتقي به لذا يُتحايل عليها من جهة الشكل، مع أنها تبقى في جوهرها وملاكاتها على ما هي عليه من الحرمة إذ الحرمة لا تنصب إلا على الجوهر لا الشكل منه، وعلى حساب الخطوط العامة للإسلام في أهدافه ومقاصده، بل إن بعض فطاحل الحوزة والبعيدين عن المصالح، يتعاملون مع ذلك علمياً، مع خلل منهجي بارز في غنلتهم عن الإصغاء إلى الأدلة العليا الحاكمة من مقاصد الشريعة.



باعتماد شريعتي الواقع والدور الاجتماعي كمعيار لجدوى الأفكار وتفاهتها، يأتي هنا كي يقارن بين عدد كبير من كبار رجال الدين، لم يقدموا للإسلام خدمة.. ولم يؤسسوا لإبداع معرفي ما أو يواجهوا حقيقة معينة أو يكتشفوها، أو يوضّحوا طريقاً قدسياً فيه مصلحة البشرية.. مع أنهم يدعون القيمومة على الدين واحتكاره.. بينما يجد باحثين من المسيحيين في الشرق، أو حتى الباحثين والمستشرقين الأوربيين، قدموا للإسلام خدمات عظمى مع أن المسؤولية تقع على عاتق معتنقيه، وليس على أولئك الغرباء

عنه، ومع أنهم تناولوا الوجود الديني بأثره الإنساني لا الإطار القدسي(*) في إلهية الرمز الديني[٤٠]. حتى يصل به الأمر.. أن يدعوا متمنياً أن تُفهم كثير من الرموز الدينية (= الشخصيات التاريخية التي أجادت تجسيده) على أساس فهم أولئك في إبداعاتهم، يقول: ((إني أتمنى أن يأتي ذلك اليوم الذي يرقى فيه الشعور والمعرفة ببلادنا الإسلامية إلى حد أن يأخذ المتحدث الرسمي باسم ديننا (= رجال الدين) ((علياً)) كما وصفه المسيحي جورج جُرداق ((وأهل البيت)) كما وصفهم ماسنيون، ((وأبي ذر الغفاري)) كما وصفه الكاتب المصري عبد الحميد جودة السحّار، ((والقرآن)) كما ترجمه بلاشر (قسيس الكنيسة الرسمي)، ((ونبيّنا)) كما وصفه (رودنسون) المحقق اليهودي. مثلما أتمنى أنْ ينتهوا القيّمون الرسميون على الدين، في يوم من الأيام إلى ترجمة هؤلاء الكفار الرسميين))[٤١]، فهذا حال الدين، إذ أن ناكروه يفهموه ويفهموا عمالقته، ويخدموه معرفياً أكثر من معتنقيه. ومع هذا يسوّرونه (= معتنقيه) وصاية عليه، وكأنه لا يفهمه غيرهم(**).



(*) بل هذا ما كان سبباً لوصولهم دون التقليديين إلى عمق المفاهيم، وإلى إدراك المثل الكبرى في الشخصيات الإسلامية، وهذا بالتأكيد إنما يدل على خلل الاتجاه التقليدي المعتاد في تناول الإسلام وأبطاله من وجهة غيبية دينية، بعيدا عن الوجهة الإنسانية التي يتأطر بها الإسلام ورجالاته قبل كل إطار. إذ عظمة الدين في صورته الإنسانية المثلى وما يؤديه من فعالية قيمية في ذلك لا في صورة غيبية مجردة دون أي أثر، وإلا سيكون شأنه شأن كل الآيديولوجيات العبثية.

(**) والسياق بما ورائياته يشي بقوة في قناعته بقرب هؤلاء من الله في خدمتهم هذه أكثر من معتنقيه المقصّرين. إذ من المعروف أن هذه المسألة أخذت بعداً إشكالياً في الفكر الكلامي الإسلامي تحت عنوان العدل الإلهي، والذي تناول خصوصاً المنزلة الأخروية لأولئك الذين خدموا الإنسانية والإسلام، وهم ليس منه، وها هو شريعتي، يضع بصمات رؤيته ومنطلقها العقلي بكل وضوح في هذه الأسطر السابقة وفي نتف هنا وهناك.

آيديولوجيا واحدة ولا ألف رسالة عملية

انتقد شريعتي بشدة الفقه الكلاسيكي في المؤسسة الدينية والبعد الجزئي لهذا الفقه، وانحصاره بأمور تافهة ليس لها علاقة بالواقع وإرهاصاته وأزماته.. بعيداً عن أسئلة العصر، ومواكبة تحدياته، للانتظام في ركب الصيرورة التاريخية، وأيضاً هذا الشأن سبق به شريعتي الإصلاحيين من علماء الدين المستنيرين، برفض الانحصار مع الرسالة العملية والتعامل مع مسائل الحيض والنفاس(*) والعبد، ومناحي أخرى تافهة إلى أبعد حد، بل ليس لها أي وجود ضمن الواقع الجديد، وفوق ذلك تجد أن اهتمام هؤلاء بهذه المسائل أكبر وأشد بكثير من مسائل حساسة وضعها العصر تحدياً.. فشريعتي يجدهم غافلين عن مسائل عصرية، تمثل التحديات الحقيقة لوجود الأمة بل لوجود الإنسان، من قبيل: ((الاستعمار القديم والجديد، اغتراب الإنسان المعاصر، البيروقراطية، الفاشية، الديمقراطية، الدستور، الأفلام السينمائية، التلفزيون، الاشتراكية، الرأسمالية، الصهيونية، قضية فلسطين، القومية في المجتمعات الإسلامية، تمرد الجيل الجديد، الهيبية، التخلف، علاقة الشرق بالغرب، التغرب، المادية، أزمة الدين، انحلال القيم الخلقية، حرية النساء، القضايا الجنسية، تبرئة اليهود من دم المسيح بعد ألفي عام من قبل بفتوى من البابا!.. ومئات القضايا التي تواجه المسلمين يومياً))[٤٢]. ويلاحظ هنا ـ في حثه على دراسة هذه المفاصل المهمة ـ الاتجاه الاجتماعي لمنهج شريعتي واضحاً جداً في محاكمته الأداء على أساس فقه الأولويات،

(*) أصبحت هذه المسألة اصطلاحاً فيما بعد، يشار به إلى رجال الدين المتحجرين القابعين بعيداً عن الأرض والسماء وبدأت تتداول بكثرة في استنادات الاتجاه الإصلاحي الثوري خصوصاً.

وهو ما يلتقي مع اتجاه حسن حنفي الذي يمثل الامتداد الأوفر والأبرز لمسار شريعتي في الإصلاح الديني المعاصر، بنموذج المفكر الديني الذي تجاوز عالم الدين والمجتهد الكلاسيكي بمعارفه التي تضم الجهات الثلاثة، الموروث الإسلامي، والمعارف المعاصرة، والواقع.

يورد شريعتي شواهد مزرية توضح المسار السالف ـ في الخوض بمسائل لم تعد من الواقع ـ الذي تسلكه المؤسسة الدينية بمنهجها العلمي بما لا يجدي لإنهاض الأمة، بل تذهب بها إلى متاهات واتجاهات معاكسة للإسلام(*)، وتضره بدل أن تنفعه. ويعاضده معظم رجال الدين المستنيرين، ومن أشدهم في ذلك، بل أول من انتبه إلى هذا الخلل وحار به بقوة؛ المصلح العراقي الكبير الشيخ محمد الخالصي الابن الذي كان يرى حرمة في تناول تلك الدروس. وهي فتوى لم يتجرأ عليها مرجع قط حتى المتنورين، يقول الخالصي (رحمه): ((سأقتحم مجالس الدرس وأقول لهم أن قضاء العمر

(*) وهنا يعود نص الأمام محمد عبده في هذه المسألة مجدياً وذلك في جوابه للبحيري كما أسلفنا حينما طلب الأول من الثاني، تغيير مناهج تعليم الأزهر، ورفض ذلك البحيري ظاناً أنه ردّ محمد عبده بقوله أنك أصبحت علماً فرداً ببركة هذه المناهج فكانت مقالة محمد عبده؛ إذا كان لي نصيب من العلم، فإني لم أحصله إلا بعد أن مكثت عشر سنين، اكنس من دماغي ما علق فيه من وساخة الأزهر، وهو إلى الآن لم يَلْغ ما أريدُ من النظافة (أنظر؛ الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، تحقيق، د. محمد عماره، بيروت، المؤسسة العربية للنشر، ط٢، ١٩٨٠، ص١٧٨) وكما هو الأمر في النطاق السني في معارفه الإسلامية، أيضاً ما نجده بقوة أيضاً في الفكر الشيعي. ينقل شريعتي ما يتفق مع أفق الإمام محمد عبده تماماً. حيث كان أحد الأساتذة ـ ممن يدرّسون الدروس القديمة العجيبة والغريبة على حد قوله ـ يقول لشريعتي: منذ ثلاثين سنة وأنا إقراء هذه الدروس، والآن أتمنى شيئاً واحداً، وهو أنْ يأتي شخص ويفرغ دماغي ـ يلاحظ بوضوح تشابه هذا النص مع كلمة الإمام عبده؛ اكنس عن دماغي ـ ويأخذ كل ما فيه لنفسه، ويرجع لي ظرفه الخالي لأني محتاج إليه، فإن هناك كثير من الكلام الصحيح الذي أريد أنْ أصبه في دماغي فلم أجد له مكاناً، ولو كان الظرف خالياً لكنت قد تمكنت. (الإنسان والإسلام، شريعتي، ص٩٢).

مع مسائل مثل (البراءة) و(الاحتياط) و(الأصل المثبت) و(المعنى الحرفي) حرام. اشتغلوا بالفقه العملي ـ الذي يحتاجه الواقع ويتحرك به ـ ومقارنته بالفقه الوضعي، افهموا حقائق الإسلام وادعوا إليها.. سأقول للمرائين والمدلسين وهما صنفان مستقلان أن هذا الرياء والتدليس هو حرب مع الله ورسوله وعاقبة ذلك شر عليكم))(٤٣).

كان الإمام الخميني يسميهم أيضاً بفقهاء الحيض والنفاس إشارة للبعد الذي طرقه شريعتي، وهم الذين أتعبوه (= الإمام الخميني) بما لم يتعبه أحد من أعدائه كما يصرح هو بذلك، والمضحك المبكي أن أحدهم كان يقول. بعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران ـ: ((لو أكمل الإمام الخميني تعليقته على ((المكاسب)) ـ كتاب فقه عمره قرنان ـ أليس أفضل من إقامته الدولة الإسلامية)). وكأنَ تلك التعليقة هي التي ستغير مسار التاريخ في القرن العشرين، لا تلك الدولة وثورتها(*).

(*) هناك حادثة بالغة حدثت يوم استشهد المفكر العراقي الإمام محمد صادق الصدر ـ بتياره الجماهيري الكبير والذي غيّر فيه الوعي الإسلامي في العراق بدرجة لم تسبق ـ حيث كان أحد المثقفين يرى بأم عينه التقاعس الذي يعيشه باقي رجال الدين، ودورهم السلبي مع الشهيد الصدر، مع أن عوام الأمّة منتفضة للحدث وتنزف دمائها وكلماتها دون توقف.. وصاحبنا يحترق ألما ، لا يعرف ماذا يفعل والمؤسسة الدينية وعلماء الأمّة هكذا حالها.. فأخذ مخدة (وسادة) وخرج، وأصحابه لا يعرفون ما بصاحبهم.. هل جنّ ؟ ما به هو والمخدة وسط الشارع إلى أين يذهب هذا الرجل. قصد صاحبنا ومخدته إلى بيت من آلت إليه مرجعية الأمّة والفتوى وهو لا يعرف شيئا عن الأمّة.. طرق باب البيت ـ والمخدة في يده ـ فخرج له الخادم.. خاطبه صاحبنا؛ فلان ـ دون ذكر أي ألقاب تبجيلية أعتيد عليها ـ نائم أم مستيقظ... أجابه الخادم: لا هو مستيقظ. فرمى عليه صاحبنا المخدة، وقال له: اذهب وقل له ليكمل نومته... وهنا لا يستطيع ذهني التخلّص من بيت الشاعر الرصافي:

نامو ولا تستيقضوا ... ما فــاز إلا النوّم

أحد المشايخ حينما طارحنا مسألة شريعتي معه، كان يشكل عليَ بأن شريعتي لم يدرس الإسلام دراسة منهجية كما هو في المسار الحوزوي، كنت حينها أتمتم: ((وهل في الحوزة الدينية منهج)) إنها ما زالت تحت خيمة القرون الوسطى.

كان شريعتي يرى الانحطاط في المدارس الإسلامية ناشيء عن تمحورها حول هدف صدور ((الرسالة العملية)) عن مراجع الدين كنتاج يتيم عادة.. ولا يأتي إلا آخر العمر.. بعد أن يقتل العمر الباقي، بينما كان يريد شريعتي إحياء الدين الإسلامي كآيديولوجيا إسلامية تامة يمكن من خلالها التعامل مع كل الأسئلة التي يأتي بها الواقع. وفي هذا الإشكال لشريعتي على مسألة الرسالة العملية، سبق به الوعي العلمائي من داخل الحوزة حيث بعد عقدين من استشهاده بدأت الصيحات تعلو في وجه الأداء الاجتماعي للرسالة العملية، حتى ارتأى كثير من المجتهدين، من علماء الدين المتنورين بأن هذا التكرار الكثير للرسائل العملية لا طائل منه، بل إن مدونها عندهم ليس مجتهداً(*) وهي الرؤية الأوعى.

يقول في ذلك: ((إن المواهب والملكات قد انصرفت كلها إلى الفلسفة والكلام والتصوف والفقه والأصول والأدب والنحو والصرف والبلاغة،

(*) بمرور الزمن يتحول المجتهد المطلق إلى متجزئ إلى أضيق الحدود، وكأنه غير مجتهد، وهذا ما ينطبق على معظم المعاصرين، إذ أنَ الأبواب التي كانت تغطيتها تعطي سمة الاجتهاد المطلق نشأ إلى جانبها أبواب تفوق السابقة كماً وهماً، وهؤلاء جاهلون بها، دون أي تأصيل أو قدرة عليه، ناهيك عن ذلك، فعين المجتهد على الطريقة الكلاسيكية، لا يمكن اعتباره مجتهدا بالمعنى التام لاعتماده تلك العلوم والمناهج القروسطية الإسلامية، فهو يجهل الإضافات المعرفيةالتي تتراكم يوما فيوما . وعلى حدَ قول (مالك بن نبي) : ((إن إمرأ يجهل إضافةً من إضافات القرن العشرين إنما يجلب السخرية والتشنيع لنفسه)).

فما تمخضوا بعد سنين من الدرس والاجتهاد إلا عن ((رسالة عملية)) في الطهارة والنجاسة والحيض والنفاس وشكوك الصلاة)) [٤٤].

يرى شريعتي أن الإطار الأبرز لعمل رجال الدين يقترب بقوة من ملامح الشعوذة والسحر والغيبيات، وهو ابتذال وتشويه للإسلام، وأسلوب تخديري، وهو ما يفضي إلى عزل الدين عن الكفاح الاجتماعي والسياسي، وحصر الإسلام بالعبادات والمراسم كما يرى أن هذا الأمر مقصود لديهم للتنصل من الواجب والمحافظة على مصالحهم، مسميا هذا المسلك في خداع الجماهير بـ((الاستحمار)). تلك المقولة التي أضاء بها كثيراً من المناطق المعتمة في مسائل علم الاجتماع السياسي، واعتبر هذا الاستحمار الذي يمارسه رجال الدين أكثر وأعمق ضرراً من الاستعمار في أثره السلبي.

أعان شريعتي في وقوفه على هذه الانحرافات التي انتهى إليها أغلب الدين السائد (الدين الذي ضد الدين) ـ إضافة إلى كاشفية الواقع والخطوط العامة للإسلام وأهدافه ـ تأسيسين؛ خارجي وداخلي،نسبة للقرآن في جهة فلسفة التاريخ، فالتاريخ من جهة يعرض مسيرة الشعوب على شكل صراع ثنائي كلاهما يحمل الدين؛ الدين الحقيقي والدين المزور، لتخدير نفوذ الدين الحقيقي واستحماره، ومن جهة أخرى اعتمد منهجه القرآني باستلال فلسفة التاريخ في الخطاب القرآني، فلقد استعان بقوة ـ وهو ما أورثه اطمئنانا ويقيناً بالغاً ـ على ثلاثية القرآن (فرعون أو السلطة السياسية، قارون أو السلطة المالية، بلعم بن باعورا أو السلطة الدينية) أو بتعبير (السيف، الذهب، التزوير) أو (السوط، الذهب، المسبحة)، فزمرة بن باعورا في التاريخ هي التي، كان لها الدور الرئيسي في استحمار الناس وتجهيلهم

بتزوير الدين، لتكون (= زمرة بلعم في التاريخ) مقوماً لبقاء الاستبداد والاستعباد من السلطة والاستغلال من الذين يكنزون الذهب والفضة، أي الوجه الأرستقراطي في التاريخ.. لذا وضع تعبيره الآخر في نسق هذه الثلاثية التاريخية ضمن مصطلحات هدفية؛ (الاستبداد،الاستغلال، الاستحمار).



((أبو ذر واحد ولا ألف ابن سينا))

كان حينما يمر ضمن منهجه في معرفة الدين، يستفيد من النقطة الرابعة في المنهج - أي تلامذة الدين أو تابعيه من تلامذة الرسول وحواريه، ويقوم على عادة منهجه أيضاً بالمقايسة والاستنساج - في غربلة وتوجيه خطا ومسارات دينية، خُدعت الأمة وما زالت على أنها (= تلك الخطى المزيفة) قدوة في المسار الديني. فيمر على الواقع الحالي - كي يقارن - ليعرض أطيافه ويقيسها بمسار سامٍ ونموذج راقٍ لحواري الرسول مثلاً، فيجد في وسط المسافات مسافات تفصل أولئك عما يمارس بعدهم من خطى مزيفة.

يقول في وصفِ واقع تلك الخطى المزيفة، ليقيسها إلى مسار الإمام علي، كأبرز نموذج مجسد للإسلام بعد الرسول: ((إن الأرواح الضعيفة الصغيرة الضيقة التي لا تبصر أبعد من الأرنبة، هي سعيدة بخاتم من العقيق، وبلحية مرخاة، وبزيارة لمرقد من مراقد الأولياء... ليس في هؤلاء ولا قليل من العطش، ولا قليل من الشوق إلى المجهول كما كانت تترقرق بها تلك الروح العظيمة لعليَ))(٤٥).

من هذه النقطة وآلياتها في منهج شريعتي.. يدخل إلى الواقع بما هو عليه من تخلف وانحطاط وتراجع وخرافة واستبداد واستعباد واستغلال واستحمار واستعمار ليتسائل مستغرباً: ((ما دام محمد والقرآن وعلي وفاطمة والحسين وزينب والعدل والإمامة والتقوى والاجتهاد والجهاد والشهادة والعذاب وكربلاء يستطيعون أن يمنحوا الأمة الحياة والحماسة واليقضة، فما بالهم لا يؤثّرون ولا يغيّرون.. وما بال هذه المحبة والأحاسيس والدموع المترعة بالحياة والحرية والوفاء لهذه الوجوه المملوءة بجلال الإنسان لا تثمر شيئاً ولا تتمخض عن شيء))[٤٦].

يعود متسائلاً: فمن المقصر إذن..؟ فيجيب؛ إنه بكلمة واحدة: ((العالم)).

فالمواهب والملكات انصرفت في تلك العلوم المتعددة التي لا يثمر عنها إلا ((رسالة عملية)) في الطهارة والحيض والنفاس وشكوك الصلاة، ووكَلوا في الأغلب تبصير الناس في الدين إلى نفر غير موهوبين وغير مسؤولين، ولقد بات هؤلاء مبلغين لأنهم عدموا أن يكونوا علماء مجتهدين. أي أنهم كانوا فاشلين في مدارسهم، والذين استطاعوا أن يصلوا الاجتهاد، فهم عن العوام في شغل، أما من لم يوفَق في الدرس، فسيستثمرون صوتهم الرخيم وبيانهم الجميل، وأما الذين لم يكن لهم حض مع هذين السبيلين، فسيسلكون ثالثاً ليكونوا حرساً وملاءاً وحاشية[٤٧].. وما أدراك ما الحاشية.

يرى شريعتي أنه: إذا وجدنا في مجتمع من المجتمعات نضوباً في الإيمان والإخلاص والحب والفداء فتَبِعة ذلك على الناس. وإذا شحبت المعرفة واليقضة والبصيرة فإنما المفكرون هم المقصرون. لذا ما آل إليه الوضع في

انحطاطه المعرفي واغتيال العقل وبالتالي تخلف الأمة واستعمارها.. يعود إلى تقصير العلماء [48].

في كتابه النباهة والاستحمار، بخوضه في إطار الدراية أو النباهة الاجتماعية.. ومسألة الاستحمار، حين يعيد سقوط الحضارة الإسلامية ودولتها على يد المغول لفقدان تلك النباهة الاجتماعية ووعي المسؤولية وانشغال العلماء بالتوافه.. يذكر حادثتين تاريخيتين، يعرض في أفقهما مسألتي؛ ((الاستحمار والنباهة))، حيث خطورة المسألة الأولى في الوجود الإنساني وتسبيبها الاستغلال والاستبداد والاستعمار[*]، وضرورة المسألة الثانية (النباهة) في إزائيتها الأولى بإمدادها؛ (التكامل الفردي، الحضاري، ضبط الصراع) . إحدى هذين الحادثتين كانت مع الدولة العباسية يُوجّه بها علة الانهيار لهذه الدولة مع ما هي عليه من تطور علمي حينها. وهي قصّة زواج جعفر البرمكي وما عمل له من وليمة، ما أخذوا يخرجون باقيها من بغداد عدَة أيام، حتى تجمع جبل من الطعام خارج بغداد، ومع أن الطيور والحيوانات تغذت منه أياماً.. إلا أن هنالك بقية كبيرة تعفّنت فأخذت تهدد صحة الناس، مما اضطروا إلى استئجار جماعة لأبعاده عن المدينة.. يقول في ذلك شريعتي..؛ أنه مع إنَ هذا الحدث جليٍ في شناعته وتناقضه مع الإسلام، لم يظهر رجل من المسلمين في كل المجتمع الإسلامي، ليقول لهم، هذا إسراف في الدين، لا عالم ولا فقيه ولا إمام ولا فيلسوف، بينما تجدهم يتسامرون ويحتفلون لأنهم اكتشفوا قاعدة نحوية للُغة العربية، أو عثروا

(*) يلاحظ واضحاً أن الاستعمار يتفرع عن الاستحمار، إذ الثاني علة الأول، وهو(=الإستحمار) ما يطابق كثيراً فكرة مالك بن نبي في ما يسميه؛ ((معامل الاستعمار)) أو عنصر ((القابلية للاستعمار)).

على كتاب في الطب، سيترجمونه ليحصلوا على وزنه ذهباً. وبلغت الأبحاث الفلسفية والكلامية والعلمية والأدبية وعلوم الجمال والفن إلى ذروتها.. لكن هذا لا ينفع لبقاء حضارتهم مع وضعهم الاستحماري هذا وفقدانهم الدراية الاجتماعية(٤٩)، إذ لم يقم العالم ولا الفقيه ولا الفيلسوف ولا الأديب، ولا كل متخصصي الأبعاد الحضارية بدورهم الحقيقي.. ونسوا مقاصد الدين ودوره الاجتماعي وأهدافه وانتبهوا إلى مسائل لم تكن إلا انشغالات ذهنية، وإن أعطت ما أعطت لكن مع فقدان المقاصد الأعلى لهذه المسائل، لابد أن تنهار كل تلك النتاجات.. لذا على حدّ قول شريعتي: ((كانت النتيجة يوم دخل المغول، هدأ الجميع كالغنم الضحايا تحت سياط وسيوف المغول، فلم تبقَ لا حشمة ولا جلالة ولا حضارة إسلامية))(٥٠).

وعلى أساس هذا العلم الفاقد للنباهة الاجتماعية ولدوره في الصراع كانت مقولته الشهيرة؛ أبو ذر واحد ولا ألف ابن سينا.. واسبارتوكس واحد ولا ألف سقراط. إذ لم تخرج هذه الكلمة المخالفة للمشهور.. إلا بتلك الأسس.. في فلسفة الاجتماع السياسي والديني.. حينما وضع مقولة ((الوعي)) في قمة باقي المقولات - التي تناولها العقل البشري - كضرورة.. ومقصد، وقد يرادفها بمقولة (النباهة الاجتماعية) أو(الدراية الاجتماعي).

ليتناول مسألة النباهة في نموذج تاريخي، يمر على شخصية (الحرّ بن يزيد الرياحي).. الشخص الذي تحول بلحظات من جيش يزيد بآلافه المؤلفة، إلى نفر قليل في جهة الحسين (ع) وأصحابه، ليعلن أنه ضد الطغاة.. مع يقينه بأن الحرب لجيش يزيد بلا شك، لكنه الوعي بالمسؤولية عن المجتمع والأمة ومصيرها الملقاة على عاتقه من جهة المبادئ الإنسانية التي تتأطر بها عقيدته والتي أخذ بروحها لا بحروفها كما هو مع ابن سينا.

يوجه شريعتي هذه الحالة من الانتقال في المسار القيمي، بعد أن طال بـه الحديث (شـريعتي) تأسيساً لمفـهوم الـهجرة.. تأسيسـاً يرتبـط بمفـاصل في إشكاليات الحضارة وبُعْد التكامل، والوعي، والتشكل في الوجود الإنساني، ومحاولة غسل هذه المفاهيم أو الغوص لمعرفة أثر وجودها... يوجه حالة ((الحر)) إتكاءاً على عرضه الوجه المقابل في إسلام العلماء، ليرفع اللبس التراثي في ترجيح عظمة أولئك العلماء.. على أولئك الثوار أصحاب النباهة الاجتماعية في ذلك..

يقول: ((ما أسرع ما طوى ((الحر)) هـذه الطريـق (يقصـد الـهجرة القيمية) بجولة واحدة فقـط، لـم يتـدرج (...) ولا قـرأ مقدمات، ولا فلسفة أولى، ولا حكمة إلهية، ولا زار في التصوف مدائن الحـب السبع، ولا اطلـع على علم الأخلاق، ولا استغرق في تزكية النفس والتوسل، وطَلَبْ الشفاعة والرياضة والزيارة، ولم يسمع كلمة من ذلـك الكـلام، ولا تعلـم أصـلاً مـن كل تلـك الأصـول، ليكتشـف الحقيقـة))[٥١] لقـد كـان واعيـاً الحيـاة، عارفـاً الإسلام بروحه لا بتلك المصطلحات.. فاكتشاف الحقيقة إذاً ليس وقفاً على تلك العلوم وإنما على تلك الإضاءات من الوعي التي يمتلكها الإنسان بما هو إنسان.

لذا يجد في هذا الاتجاه من الإشكالية الأولوية للنباهـة الاجتماعية على العلـم.. والخلـل الـذي يلـوح العلـم حينمـا يتخلـى عـن مسـئوليته ـ أن هنـاك إسـلامات، الأول: الإسـلام كآيديولوجيـا (أي المدرسـة العقائديـة ذات = النظرة الكلية للحياة)).. أيمان هـدفي وهـادي.. وفيه تمثل القضايا العقائدية والشعائر العملية والعبادية عـاملاً للنضـج الروحـي عنـد الإنسـان والعـزة والنضـج الأخلاقـي والفكـري والاجتمـاعي، وسـلاحاً مـن أجـل رقـي حيـاة النوع الإنساني.. وفيه أيضا جانب عملي كما أنه مفيد لمرحلة ما بعد الموت..

أمَا الثاني ؛ إسلام العلماء فهو عبارة عن مجموعة من العلوم والمعارف والمعلومات الكثيرة من قبيل الفلسفة والكلام والعرفان والأصول والفقه والسير.. أي الإسلام كثقافة(٥٢).

ويأتي يوضح الجناحين(=الإسلاميين) المجدي،وغير المجدي على أساس رموزهما :((الإسلام كآيديولوجيا يبنيه أبو ذر.. وأما الإسلام كحضارة فيصنعه أبو علي ابن سينا.

الإسلام كآيديولوجيا يصنعه المجاهد.. والإسلام كثقافة يصنعه المجتهد.

الإسلام كآيديولوجيا يصنعه المفكر.. أما كثقافة فيصنعه العالِم.

العقيدة الإسلامية هي التي تمنح المسؤولية والوعي والهداية، أما العلوم الإسلامية ففرع خاص من العلوم يستطيع حتى المستشرق(*) أن يحصِّلها، ويمكن لمعوج التفكير أو لسيء فكر مغرض أن يتعلمها(**)، ومن هنا فمن الممكن لإنسان لم يتعلم أنْ يفهم الإسلام بشكل أصح،وأن يفكر ويعيش بشكل أكثر إسلامية(***) وأن يميز المسؤولية الإسلامية أكثر من فقيه أو عالم

(*) وهو ما نراه في المشهد المعرفي للاستشراق، في جهته المحايدة العلمية المحضة. بعيداً عن التوظيفات الاستعمارية، أو تلك المنطقة من مسبقات تحكمها أحقاد تاريخية.

(**) فهي أمور اكتسابية يختص بها العقل الإنساني مطلقاً كونها شأن تكويني، فلا يمكن عن طريق وجودها عند شخص معين يستدل بسلامة المنطلق والطريق والدور، إذ يشترك بها الصالح والطالح.

(***) والمقطع الأول لكلمة الإمام محمد عبدة ((وجدت إسلاماً بلا مسلمين)) تفي في المقام لإثبات واقع ذلك، إذ أن كثير من الآفاق الإنسانية في العالم الغربي والشرقي غير المسلم تجسد لمحات ذلك بقوة ورقي حتى فوق الذين يمثلون التيار الإسلامي الصحيح.. ويلاحظ في ذلك مقولات وحكم قيمية لكثير من عباقرتهم وشخصياتهم، ويمكن أخذ وجهاً من ذلك بما يقارنه شريعتي في رؤية (سارتر) الحيوية في حلّها مسألة الإرادة الإنسانية بالنسبة للقضاء والقدر وجوهرها الإسلامي،وبين رؤية الروحاني في تعطيل هذه الإرادة، مع تديُن الثاني وإلحاد←

بالأصول أو فيلسوف أو عارف صوفي، فالإنسان الذي يقرأ مثلاً ((الرسائل والمكاسب)) ـ متون في علم أصول الفقه والفقه في المذهب الشيعي ـ يقف على أحكام الإسلام، ولكنه إذا قرأ سيرة الرسول فقد يفهم معنى الإسلام[٥٣]، وأحكام الإسلام لا تعطي الوعي الآيديولوجي كما تعطيه مفاهيم الإسلام. كما أن الأحكام متغيرةً في كثير من حيثياتها، ونمط تغيُرها يعتمد على روح تلك المفاهيم التي توجه فلسفة الحكم وعقلانيته.

وعلى هذا النسق يرى شريعتي، أنه علينا في البداية أن نسأل أنفسنا وأن نسأل أي إنسان! يطرح عقيدة إسلامية: ما فائدتها؟! لأي سبب قيلت؟.. أي تأثير لها على المجتمع وعلى المصير الفردي عندنا؟! وأي تأثر للأيمان بها أو عدم الإيمان بها في حياة ما قبل الموت علاوة على حياة ما بعد الموت؟!!. وبهذا الأس يتأسف على ما يجد خلافه في مؤسساتنا الإسلامية، إذا يعد نمط تفكيرنا ورؤيتنا للقضايا الإسلامية غريباً عن روح الإسلام وأسلوبه وتأثيره، مع أن القرآن وأسلوب تفكير الرسول ونمط حياته، وربائبه، يجاهدون أشق الجهاد لصرف أفكار المسلمين عن القضايا الذهنية، وطرح الألغاز غير الواقعية، والتفكير في المسائل الغيبية، والجدل فيما لا ثمرة[◆] من دراسته، وتوجيهها إلى المجالات العينية والعملية والإيجابية[٥٤].

➜سارتر. يقول بذلك شريعتي: ((آمنت بسارتر ذلك الذي يقول: وحتى الذي يولد مشلولاً.. إن لم يصبح بطلاً رياضياً فهو المسؤول.- وعندها يحاكم شريعتي ذلك على أساس أثر رؤية سارتر وقربها لعقيدة الإرادة في الإسلام باتجاه مسألة القضاء والقدر التي كانت علاجاتها الكلامية إحدى الأسباب الكبرى لتخلف المسلمين مقارناً إياها ورؤية التقليديين- أنظر إلى أي مدى تدل هذه العبارة على إرادة الإنسان وحريته.؟ هذا هو نمط فكر سارتر المادي اللاديني وتلك هي رؤيتك أيها الروحاني الديني.)) (أبي أمي.. نحن متهمون، ص٤٠).

(◆) قد يوجه هذا الاتجاه ـ للأسف حتى من بعض المستيرين ـ بأنه نوع من البرجماتية والنفعية، ➜

الإسلام البروتستانتي (الماهية والإيجاد)

لم تكن هناك حاجة للآخر (=الغرب) عند شريعتي في دعوته لبروتستانتية الإسلامية، لمادة عقدية أو أفق آيديولوجي، تخلو منه، الآيديولوجيا الإسلامية، كي يقيم بها مشروعه الإصلاحي، بحيث تقع هذه الحاجة التأصيلية تحت مقولة الاستلاب الثقافي في مادة شريعتي الإصلاحية.. وإنما المسألة تعود في جذررها إلى ما يحتّمه منهجه في الاستفادة من المعرفة التاريخية فهنالك تضاهي وتماثل في الأحداث التاريخية، والحقب والتحولات التاريخية، بل يلوح هذا التضاهي الدورات التاريخية بتمامها، وذلك إذ ما اشتركت في عوامل الصعود والانهيار. وهذا ما وجده شريعتي مع الحقبة التي تجمع ما بين نهاية القرون الوسطى في الغرب وبداية عصر النهضة، سيما أنه هذه الحقبة الإنهاضية، كانت سمتها الإصلاح الديني، حتى سميت به، إذ كانت معظم زعماء النهضة وقادتها متدينين ولاهوتيين(*)، لذا تغدوا تلك المرحلة هامة جداً في وعينا التاريخي. ومن

← وهي عين الإشكالية التي وجهة للدكتور المصلح حسن حنفي، وأجاب عليها مرارا بكل وضوح وعقلانية، قرآنيا. إذ أراد من ذلك بعد المصلحة التي يقوم عليها التشريع الإسلامي، كما أن مصطلح (النفع) قرآني في اللفظ والروح والمقصد، وله في الخطاب القرآني صياغات عدة يقوم عليها التأطير القرآني للفعل.

(*) المعروف أن أبرز رجالات الإصلاح والنهضة هما مارتن لوثر (١٤٨٢-١٥٤٦) و كالفان جاك (١٥٠٩-١٥٦٤)، فالأول وكان لاهوتيا ألمانيا وراهبا اوغسطينيا واستاذ لاهوت في جامعة فتنبرغ، والثاني ـ كالفان ـ وكان لاهوتيا فرنسيا ومعلقا على الكتابات المقدسة. وعن البروتستانتية التي أوجدوها كانت أول شعلة ألهبت أوروبا في طريق الإصلاح.

هذا البعد رأى الإصلاحي حسن حنفي، في علم الاستغراب أنه ((إذا كان عصر النهضة في الغرب قد دخل في نطاق التاريخ لدى التراث الغربي وأمكن تجاوزه، فإنه بالنسبة لنا (الشرقيون) مازال حياً للغاية من كونه يعطينا نموذجا لما تكون عليه الحضارة في نهاية فترة وبداية أخرى، كوننا نعيش مشاكل عصر النهضة))[٥٥]، وكأننا شاكلنا الغرب بدورات حضارة، امتلكت ((عصرا وسيطا مظلما))، جوهر نكستها الانحراف الديني بتحول كيانه إلى مادة مخدرة. المهم أننا نعيش إرهاصات عصر النهضة.

إذن يدرس شريعتي تلك الفترة من هذه الزاوية التاريخية في منهجه، بغية توفره على إضاءات للإصلاح، بعد أن نجحت التجربة الإصلاحية في الغرب في مختبر الواقع، كما أن منهجه القرآني يفرض عليه هذه الوجهة التاريخية، بدراسة سنن من كانوا قبلنا، فهي تجري على الباقين، كما جرت على الماضين. وحينها يركز وجهته مع البروتستانتية، واتجاهها وأثرها في تغير مسار القرون الوسطى، من دين مخدر للعقل والوعي والإرادة إلى مسار محرك بناء. فالمسيحية التي كانت طوال ألف عام من العصور الوسطى سبباً لظلامها وتخلفها، تتحول هذه الديانة التي تمثل الهوية الحضارية والشخصية الجماعية للغرب، إلى عامل نهضة للإنسان هناك. فلم ينشأ هذا التحول عن تخلص من تلك الهوية الدينية وإبعاد الدين وإنكاره، وإنما بتحول ماهيته من نمط زاهد مربق للعقل والإرادة، إلى دين معترض منتقد متحرك ساعٍ مرتكز على حياة هذه الدنيا، وهذا ما فعلته البروتستانتية (Protestant) فهي التي أوجدت هذه الحضارة، وليس المادية والتيار المخالف للدين، فهذان لم يكونا موجودين في بداية عصر النهضة[٥٦].

وهنا نجد شريعتي يختلف عن مشهور المفسرين من مؤرخي الغرب، في نسبتهم خلق العصر الحديث نتيجة للثورة الصناعية. فالنهضة الصناعية ليست وحدها العامل في الانقضاض على القرون الوسطى، وصناعة وجود جديد بما انطوى عليه من تفجير مذهل لإمكانات العلم والفن والصناعة، وبناء المؤسسات السياسية والاجتماعية والقانونية المتطورة في عالمنا المعاصر، بل ((الإصلاح الديني)) بوصفه ((العلة الفكرية القريبة)) هو الذي ازهق روح القرون الوسطى وزلزل بناء المؤسسة الكنسية الكاثولوكية من الداخل. متمثلاً هذا الإصلاح بالبروتستانت، الذين حولوا مسيحية القرون الوسطى من قوة ((رجعية سلبية)) إلى ((تقدمية إيجابية))[٥٧].

لا يقرر شريعتي مخالفته هذه للفكر الغربي في تفسير هذا التحوّل دون أنْ يناقش ما انتهى إليه الفكر البشري في فلسفة التحولات الاجتماعية[*]، بل كان له ذلك ليدشّن نظرية في هذا الشأن. وأن طرحها في عدت بحوث. يتجاوز بها الآيديولوجيات الحديثة والتي لم ينجب الوعي البشري ما يضاهيها (=فلسفة التحولات التاريخية)، بهكذا عمق واتزان علمي.

فهناك اتجاه ((كارل ماركس)) بإعادته هذه التحولات إلى العامل المادي، واعتباره العامل التام لكل تحول اجتماعي، فالإنسان بـ(إرادته،

(*) على غير عادة أغلب الإسلاميين- في تناولهم إشكالية ما، إذ ينحصرون مع الأفق الإسلامي في المرجع والنموذج والأس بعيدا عن تناول ما طرحه الفكر الإنساني في اتجاهاته الأخرى عقديا، والإضافات المعرفية المستمرة، وكأنه لا وجود للآخر (غير الإسلامي) وفكره. جهلا، أوحقداً أو تنزُهاً، أو خشية من تهمة الاستلاب- كان شريعتي مع دخوله إشكالية ما، يعرض ما انتهت إليه تجربة الفكر الإنساني، لينطلق من هناك، حتى ينتهي برؤيته الإسلامية ناضجة يمكن لها أن تمثل نهاية الوعي ضمن المرحلة. وهذا ما يجعل منهج شريعتي متميزاً من جهة، وما يجعله فكراً عالميا مهماً للغرب كما هو للشرق.

وفكره، وعقيدته) معلول ولذلك، وهذا ما سيجعل تفسير التحول من القرون الوسطى.. ناتج عن الثورة الصناعية، وهناك عكس هذا الاتجاه ويمثله ((ماكس ويبر)) الذي يجعل فلسفة التحولات الاجتماعية تعود إلى العامل الفكري، وهذا ما سيجعل تفسير التحول القروسطي منصبا على الإصلاح العقدي، مع ذلك شريعتي يخالف كل منهما.

وأسه في ذلك ـ قبل نظريته ـ هو أن خطأ كل من هذين الاتجاهين هو أنهما يحسبان؛ أن علاقة العلة والمعلول على المستوى الاجتماعي عينها على المستوى الفيزيائي، إلا أن الأمر ليس كذلك، إذ أن العيان والذهن، والإنسان والمحيط، الفكر والمادة، القاعدة الاقتصادية والبناء العقائدي، كل ذلك في حالة تفاعل وتأثير متقابل دائم بين الطرفين. وبالتالي ينتهي إلى نظريته في التحولات الاجتماعية التاريخية، أسماها (ماركس.. فيبر)[٥٨]، إذ لا (كارل ماركس) ولا (ماكس فيبر)، أي أن هناك تبادلاً بين عالم المادة وعالم الفكر في أثر التحولات، مع أسية الثاني وأهميته، لذا كان تفسيره للتحول القروسطي مع الثاني قبل الأول.

إنّ ما حصل في تلك الحقبة ـ بهذا التحول ـ هو: ((تبديل الكاثوليكية بالبروتستانتية، حيث لم تكن النهضة اجتناب المسيحية، بل كانت تعني تبديل الشعور المسيحي، والثقافة المسيحية، وهو الجهد الذي بذله المثقفون الدينيون في القرون؛ الخامس عشر، والسادس عشر، والسابع عشر))[٥٩]. ومع أن شريعتي يدرك الاختلاف بين روح الحضارتين بنيوياً، وإدراكه من جهة أخرى نسبية الحلول الاجتماعية -جغرافياً، إلا أن المنعطف التاريخي يتوحد في إضاءاته بين تلك الحقبة في الغرب وما يعيشه الشرق الإسلامي في عصرنا الحديث، لذا ينتهي به هذا المدار إلى وجوب قيام حركة بروتستانتية

إسلامية ((فكلما استطاعت البروتستانتية المسيحية أن تفجر أوربا القرون الوسطى، وأن تهدم كل عوامل الانحطاط والتخلف التي كانت تجمد مصير المجتمع باسم الدين والفكر، فإن المطلوب من البروتستانتية الإسلامية أن تفجر ثورة في الفكر الجديد، وأن تبعث الروح في حركة المجتمع))[٦٠].

ولم يفت شريعتي باقي الفوارق التي يجب أن تنتبه لها البروتستانتية الإسلامية، إذ أن البروتستانتية المسيحية، لم يكن في يدها شيء من تراثها، ينطوي على بعد ثوري، فاضطرت إلى أن تصنع من مسيح السلام، مسيحاً ثورياً ومسؤولاً وعالمياً، أما البروتستانتية الإسلامية فذات عوامل متراكمة من العناصر المليئة بالحركة والتنوير والثورة، وأكثر تقاليد ثقافتها أصالة تقليد الاستشهاد والكفاح والنضال الإنساني ولها تاريخ مليء بالنضال وبالمفاهيم الأخرى التي تقوم بالتنوير وتصنع المسؤولية، وتدافع عن حرية الإنسان[٦١].

وفي هذه العناصر والقيم والمفاهيم التي تميّز الاتجاه الإسلامي دون المسيحي.. كانت بغية شريعتي في مشروعه ((العودة إلى الذات))، أو العودة إلى تلك العناصر التي تشكل بنية الرسالة الإسلامية في تفجرها الأول، بما تمثله من جوهر للذات وكذلك عودة إلى تلك العناصر التي حملتها المسارات النموذجية التي جُسّدت على طول التراث، بما يضيء الصيغة التكاملية للدين زمنياً(*).

(*) إذ التجسيد المختلف في مواقفه لرموز دينية عاشوا في حقب مختلفة، وظروف متغايرة، يوجه مسألة العنصر المتغيّر في الفكر الإسلامي، والحيثية المختلفة في تنزيل القيم من زمان لآخر، حسب متطلبات المرحلة ومنطقة التكامل والصيرورة للهوية الإسلامية مع الزمن.. وأبرز وجهة معرفية في ذلك - التجسيد التاريخي لا التنظيري - هو ما كان مع كتاب المفكر العراقي الإمام محمد باقر الصدر الموسوم بـ: ((أهل البيت تعدد أدوار ووحدة هدف)).

أما اختياره الذات الدينية في العودة، دون غيرها - إذ الأغلب نادى بمشروع العودة إلى الذات، ولكن هناك من يرى العودة إلى ما قبل الإسلام ببعدها القومي أو العرقي في تراثها وثقافتها التي يستبطنها تاريخ كل شعب على حدة، أو صوراً أخرى من الذات - فكان يقوم على أسس تُحَدِّد بماهية المجتمع وشخصيته الثقافية والتاريخية الأكثر جرياناً في عروقه، ففي مجتمع يتمسك بالدين ويمثل له هويته، وتاريخه وثقافته، ومسار أجداده، وقدراته، يكون الدين وحده عامل الإثارة(*) واليقظة والنهضة(٦٢).



يرى شريعتي إن الإشكالية الأهم. في عدم إطاقة رجال الدين التقليديين أو عموم المتدينين في اتجاههم. لأي تحوّل وتجديد للدين برؤية أو استنتاج جديد في الفكر الإسلامي، هو حسبانهم أن ((جوهر الدين)) معادل لـ ((فهم الدين ومعرفته))، إذ لديهم (علوم السلف) هي التي تنبئ بحقائق الإسلام لا غير(٦٣). لذا فما ترشَح عنهم (=السلف) بما يمارس في الواقع لا يجوز تجاوزه، بل تعدى الأمر، حتى مع مناهجهم، ونمط كتاباتهم، وأسلوب حياتهم في الدرس والتعليم(**)، وغيرها. فكانت ما

(*) وهي عينها رؤية المفكر الثائر ((فرانز فانون)) في العلاقة بين ماهية الإصلاح وماهية الأمة، لذا أوصى فانون شريعتي في رسالة له، بأن نهوض الشرق الإسلامي وتخلصه من الاستعمار لا يكون إلا بالإسلام، كما أنها عين ما وعاها المفكر المصري محمد حسين - لا حسنيين - هيكل، حتى كانت هذه الرؤية سبب تحوله، إذ كان من الدعاة المعروفين للفرعونية، فاصطدم بماهية الأمة التي تقرأ في قرآنها: ((إن فرعون علا في الأرض... وكان من المفسدين))، وهو يدعوهم إلى النهوض على أساس أولئك المفسدين، وعن هذا غدا من الدعاة الإسلاميين الواعين.

(**) قد يجد كثير من المفكرين أنَ أزمة الفكر الإسلامي في القرون السبعة الأخيرة أنه فكر (إجتراري) للمتقدمين، ولكن المشكلة أكبر فقد بلغ غالباً حدَ الاستنساخ الصوري، لذا فالاجترار أهون.

يسميها رجالات الإصلاح الأوائل سيما محمد عبده؛ بـ (الجمود على الموجود). ولكن الواقع المشهود ذا حياة مخدِّرة وراكدة ومنحطة ومتخلفة.

عموماً فما اتفق عليه الإصلاحيون منذ جمال الدين الأفغاني إلى أن؛ ما مطروح في أزماننا هذه ليس بالإسلام.. إنه كيان آخر ممسوخ. لذا أذعن الجميع بالحاجة إلى الإصلاح.. ولكن هناك لبس يحيط بمقولة الإصلاح في دلالتها، لتعدد جهاتها التي مورست بها في العصر الحديث، بحيث تبلغ تياراتها أحياناً حدَ التناقض، وكلها تمارس ذلك تحت مقولة الإصلاح، سيما في العالم الثالث، إذ تشير عند بعض التيارات إلى التغيير الجذري للتراث، بنبذ ما أنبته الماضي، حتى يصل بها الأمر أن تقع تحت المقولة المشهورة في استلابها؛ ((علينا أن نكون إفرنجيين من قمة الرأس إلى أخمص القدمين)). أو تدل عند بعض الاتجاهات الإسلامية، إلى عمليات توفيقية، وتنازلية لكثير من مبادئ الرسالة وثوابتها بمبررات دخول عصر آخر.

من هنا ورفعاً للبس الاصطلاحي، يوجِّه شريعتي دلالة الإصلاح لدى رجالات الإصلاح الديني المعروفين في الشرق ولديه في أنه: ((لا يعني الإصلاح الديني في الإسلام؛ إعادة النظر في الدين (أي الشك في عدم جدواه أصلاً فيترك لغبار الماضي)، بل يعني؛ إعادة النظر في رؤيتنا وفهمنا الديني، والعودة إلى الإسلام الحقيقي، والوقوف على الروح الحقيقية للإسلام الأول))[٦٤]. وهذا يحتم عند شريعتي كمسؤولية أولى؛ تنقية سياق التفكير الديني والعودة به إلى منبعه الأول، وذلك بطرد وأبعاد جميع العناصر الخارجية التي امتزجت به على طول التاريخ الإسلامي. تلك العناصر التي صنعتها النظم الاستبدادية، والثقافات الأرستقراطية، والتمييز الطبقي، والمصالح السياسية.. أي كل فكر مصلحي زرع في أرض (الجهل)

على امتداد تاريخنا الإسلامي[٦٥]، ويتم تجسيد ذلك عن طريق النضال ضد الخرافات والجمود والاستحمار والرجعية والتعصب الأعمى، والمصلحية الطبقية والصنفية، والنفي الحاسم لكل ما يطرح ويمارس باسم الإسلام، ويقوم بتخدير الجماهير، ومسخ العقل وحرية الفكر وواقعيته، وقصر أسم (الله) على استخدامه أداة للحلف والقسم، واتخاذ القرآن وسيلة للتبرك[*] وللاستخارة، وغيرها من تناولات المفاهيم بشكل مقلوب وممسوخ[٦٦].

وعلى هذا سيقوم مشروعه التجديدي والإصلاحي لإعادة الذات، ومن ثم تحقيق النهضة الإسلامية، والتي تقوم لديه على محاور تمثل المنظومة المركزية في فكره الإصلاحي وهي:

١. (تجديد المنهج) وفهم الإسلام اجتماعياً وسياسياً. إذ تمثل الإشكالية الأولى التي لا بد حلها قبل الخوض في العودة بتنقية التراث، إذ لا يمكن ذلك دون منهج جديد، فما كان من تراث ورؤى ونتائج مخدرة كانت نتيجة للمنهج التجريد الفلسفي والكلامي والفقهي بعيداً عن موضوع الرسالة.. وهي الإنسان والمجتمع وواقعهما. وهو ما يتكلفه الاجتماع السياسي.

٢. العودة للإسلام من رأس،وتنقية الفكر الديني عن طريق المنهج الجديد.

(*) يتحسر ((محمد إقبال)) عندما يعلق على هذه الوجهة المزرية للمسلمين في تعاملهم مع القرآن، وحصرهم إياه في أشياء من هذا القبيل (كما في المتن)، أو لقراءته على الأموات، فيقول:

((إنَ الكتاب الذي هو مصدر حياتك ومنبع قوتك، لا اتصال لك به، إلا إذا حضرتك الوفاة فتُقرأ عليك سورة (يس) لتموت بسهولة..

فوا عجباً! لقد أصبح الكتاب الذي أُنزل ليمنحك الحياة والقوة، يُتلى عليك الآن لتموت براحة وسهولة)).

٣. الفهم الموضوعي السليم لتاريخ مجتمعات أمتنا.

٤. الطرح السليم للنماذج والقدرات، بالعودة إلى النماذج المثلى وتحديدها موضوعياً على أساس روح الإسلام.

٥. وعي متطلبات العصر، والتجدد فيه.

٦. تقديم الإسلام كآيديولوجيا، تغطي الواقع العاري بجسده الإشكالي وتحقيق الوئام بين الأنا والعالم.

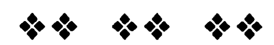
٧. تقويم الاجتهاد، ليكون الفهم المتجدد والمتطور للدين، بحيث ينحصر الاجتهاد في صنع الآيديولوجيا، والتي تكون بدورها متجددة، إذ المفاهيم تشيخ مع الزمن وتغييرات الواقع، ولذلك سيعتمد الاجتهاد على عنصري (الثابت والمتغير) في الإسلام، لتوجيه الاختلاف في تنزيل المبادئ والأهداف العامة للرسالة زمنياً.

٨. معرفة الثقافة الغازية الغربية بشكل صحيح، والطرح الآيديولوجي إزاء كل رؤية تطرحها تلك الآيديولوجيات، والحفاظ على الهوية الثقافية والتاريخية والمعنوية إزاء الحداثة الهابطة.

٩. نقل التناقضات الطبقية الاجتماعية من باطن المجتمع (واقعه ومعاناته) إلى ضميره ووعيه عن طريق جميع الآليات الحضارية من الفن والكتابة والمحاضرات وغيرها من الإمكانيات، من قبيل الثورة والتمرد، أي خلق إرادة للإنسان والمجتمع من جديد توائماً مع الفكرة التي تقول: ليس المهم أن يكون هنالك ألم حتى تنهض وتتحدى وإنما المهم أن تشعر بذلك الألم أو الظلم، إذ ليس مهماً أن يعرف المجتمع أن هنالك ظلم يغطيه وإنما المهم هو الشعور بذلك الظلم.

١٠. عقد جسر بين (جزيرة أهل الفكر) و (شاطئ الناس) ـ الذي كان ابتعادهم(أهل الفكر) بصورة كأنهم يتحدثون لأنفسهم سبباً للتخلف الذي حاق بالجماهير ـ وذلك لجعل الدين الذي نزل في الأصل للحياة والحركة في خدمة الحياة.

١١. مكافحة الاستعمار والاستبداد والاستحمار الديني، بنزع سلاح الدين من أيدي القوى التي سُلِّحت زوراً بهذا السلاح، حتى تمارس سلطانها. وبهذه الوسيلة (نزع ذلك السلاح عنهم) تكون القوة اللازمة لتحريك الناس ـ الدين ـ في الأيدي الواعية، وطريقة شريعتي في ذلك يلخصها بكلمة واحدة ـ على حد قوله ـ: ((نسكت أمامهم ونتكلم مع الناس، لأنَ أكبر درس تعلمته من أحد العلماء الإسلاميين المتنورين المعاصرين، هو أنَه؛ علينا إلا نسلب هؤلاء من الناس ،بل علينا أنَ نسلب الناس من هؤلاء))[٦٧].



الإسلام الاحتجاجي

ما يسمى بـ((الإسلام الاحتجاجي)) اليوم يعود في ريادته للمعلم علي شريعتي مناداة به وتأسيساً له، ولا يمكن إنكار ذلك، حتى غدا عند التيار الإسلامي الاعتراضي النموذج والقدوة في هذا المسار بما ذكرناه سلفاً من الإحصاء الذي أقامه الدكتور عبد الباقي الهرماسي في ذلك، إضافة إلى استقراءنا لذلك، إلا أنه بقي هناك خطأ عند الكثير، وهي أنً تلك الصفة (=الاحتجاجي) أُخذت عن معنى (Protestant) انحصاراً والتي تدل على

هذا المعنى الذي يطالب به شريعتي، ولكن الأمر ليس كذلك. صحيح أن شريعتي كان ينادي بذلك، ولكن لآفاق أخرى ذات مداخل مغايرة، وما كان ذلك التوافق لمقولة الاحتجاجي مع اسم البروتستانتية إلا لجوانب تاريخية.

يقيم شريعتي هذه الصفة لاتجاهه الإصلاحي بغوره في مداخل تأسيسية تتجذر عند فلسفة الإنسان، والتاريخ، في مسألة (الوجود، الصيرورة، الكمال) التي تعتبر ركنا في تلك الفلسفة.

فالإنسان عند شريعتي ذا مميزات جوهرية ثلاث فقط وفقط وهي أنه؛ موجود؛ (١) واعٍ (=العقل).

(٢) مختار (=الحرية).

(٣) مبدع (الخلاقية الحضارية).

أما باقي المميزات فهي تتفرع عنها[٦٨]. وصيرورته نحو الكمال. السعادة المتحركة لا الراكدة (سعادة الرفاه) - لا تتم إلا بهذه الأبعاد الثلاثة.

ولكن هناك أشياء تعترض هذه الثلاثية في كدح الإنسان إلى كماله. وهي ما يجدها (= الأشياء المعترضة) في فلسفة التاريخ، بما يسميها بـ((الجبريات الأربع في التاريخ)) أو ((سجون الإنسان الأربعة))[٦٩]، والتي تمثل أبرز إضافات شريعتي المعرفية للفكر البشري في فلسفة الإنسان والاجتماع التاريخي، وتتشكل هذه الجبريات الأربع من:

(١) الطبيعة والجغرافية.

(٢) حتمية التاريخ.

(٣) المجتمع وبنيته.

(٤) النفس أو الذات.

هذه السجون الأربع للإنسان هي التي تمنعه[٧٠] من ((الوعي والاختيار والإبداع)) ومع هذه المرحلة الكشفية للسجون الأربعة وما يعترض مسيرها، ينبثق عند شريعتي مفهوم ((الاحتجاج والاعتراض))، حيث يضع أمامه ثلاث مقولات فلسفية تتناول ((وجود الإنسان))، وهي عادته في تغطية مرتكزات الفكر البشري وما انتهى إليه حين تناول أي موضوع.. هذه المقولات هي:

قول ديكارت: ((أنا أفكر.. إذن أنا موجود)).

قول جيد: ((أنا أشعر.. إذن أنا موجود)).

قول البيركامو: ((أنا أتمرد.. إذن أنا موجود)).

ومع أنَ البيركامو أقرب إلى الأدب منه إلى الفلسفة، فقد كان هو الأصح عند شريعتي، ولغز ذلك في الاتجاه الاجتماعي لفلسفة البيركامو، المعروفة في كتاباته الروائية وغيرها.

أما ما جعل شريعتي يرى أن أسمى الوجودات من هذه الثلاثية، هو ما توفره مقولة ((البيركامو)) فهو لتناولها صميم مشكلة الإنسان في مساره إلى ماهيته[٧١]، وذلك لأن الجبريات الأربع للتاريخ، أو سجون الإنسان الأربع، والتي تعترض الإنسان ومميزاته باتجاه كماله ووجوده الحقيقي، لا يمكن أن تزاح عن الطريق إلا بالتمرد عليها وتحديها، وبالتأكيد مع شروط وعيها.

يرتكز هذا الاحتجاج والاعتراض على ما هو عليه الواقع في جميع اتجاهاته، الديني وغيره، فيعترض ويتمرَد على احتكار الدين، وعلى وجوده المزيَف، وما يمنحه للناس من تخدير، ومن جهة أخرى الاضطهاد والظلم والاستعباد والاستبداد من الحكام في الداخل، والاستعمار في الخارج، وعلى ما يتركه أدعياء الثقافة على موائدنا من سموم. وكل ما يمنع

الإنسان من أن يركب مميزاته الثلاث (الوعي، الاختيار، الإبداع) نحو ماهيته.. كل هذا يجعل شريعتي ينادي بمقولة تخالف أولئك.

الثلاثية تقول: ((أنا أحتج، أنا اعترض وأجابه، إذن أنا موجود))، أنا احتج على هذا الواقع المخالف للحقيقة بدينه وفكره وحكمه وعالمه ومجتمعه بهذا الضياع والتياه، أنا أتمرد على النظام السائد وعلى نفسي وعلى المجتمع(*)، حينها أجد وجودي الحقيقي[٧٢].

ومع هذه المقولة أراد للإسلام الجديد أن يكون ثورياً احتجاجياً، إذ هو جاء للأرض كي ينقذ الناس من ظلمة الفكر، والدين، والسلطة المالية، والسلطة السياسية، وبتعبير المأثور؛ حتى يخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، سواء كانت هذه العبادة الأولى، سياسية، أو اقتصادية، أو فكرية أو دينية... الخ.

(*) في الحقيقة.. الاحتجاج والتمرد الذي أراده شريعتي يقوم على السجن الثالث والرابع من السجون الأربعة للإنسان بينما الأول والثاني يمثلان سجنا ثانويا بالنسبة لهذا المدار.

فالسجن الثالث ((المجتمع)) يُتخلص منه - عند شريعتي - عن طريق آيديولوجية ثورية، وهو مراده بالإسلام الإحتجاجي، كما أن هذه الآيديولوجية الثورية هي التي تخلص الإنسان من سجن ذاته (=السجن الرابع) حتى يصل مرحلة الفلاح. والفلاح عند شريعتي يتسق مع رؤية المذاهب الهندية سيما الاوبانشيد (كرؤية وليس كتجسيد)، في اعتباره (=الفلاح) هو الحرية من القيود الدنيوية، وعجلة الزمان، وهي رؤية إسلامية بالصميم. كما أن الجبريات الثلاث الأولى تؤثر وتقيد الجبرية الرابعة.. أي سجن الذات.

الهوامش

(١) شريعتي، علي، الإنسان والإسلام، ترجمة الدكتور عباس الترجمان، دار الصحف، طهران، ط١، ١٤١١هـ، ص١٩٤-١٩٥.

(٢) ن . م ، ص٣٤ ٣٥.

(٣) شريعتي، علي، النباهة الاستحمار، ترجمة هادي السيد يس، مؤسسة الهدى، قم، إيران، ١٤١١ هـ، ص ٤٠ .

(٤) ن . م ، ص ٤٠ .

(٥) ن . م ، هامش ص١٢.

(٦) هؤلاء هم أنفسهم الذين كان يقول عنهم الإمام الخميني: إن أباكم الشيخ قد تعب من هؤلاء - يقصد المتحجرين - أكثر مما أتعبه أعداءه (المستعمر والمستبد) وهؤلاء هم أنفسهم من شاركوا في إرهاق محمد عبده، ومحمد الخالصي، وأعانوا في استشهاد الأفغاني والكواكبي ومحمد باقر الصدر والصدر الثاني، والشهيد السيد قطب، بل كانت آخر حسراته معهم حتى قرب المشنقة، حينما طلب منه أحد المشايخ المأجورين أن يتشهد لشهادتين، فما كان من سيد قطب إلا أن اعطاه كلمته التاريخية (رحمه الله وحشره مع أنبيائه).. تلك التي قال فيها؛ اذهب فأما أنتم فتأكلون بها - الشهادتين - خبزا وأمّا نحن فنستشهد بها.

(٧) انظر؛ الإستناد للدين، شريعتي، مترجم ضمن كتاب ((هكذا تكلم علي شريعتي)) لفاضل رسول، دار الكلمة، بيروت، ط٣ ، ١٩٨٧م ، ص ١٩١- ١٩٢.

(٨) ن ، م ، ص٥٥.

(٩) انظر؛ وصفي، محمد رضا، الإسلام كآيديولوجيا اجتماعية في فكر علي شريعتي، مجلة الوعي المعاصر، العدد ٤-٥، ص١٨٤.

(١٠) الإنسان، الإسلام، مصدر سابق، ص١٧٩.

(١١) ن ، م ، ص١٧٩.

(١٢) ن ، م ، ص١٨٠.

(١٣) ن ، م ، ص١٨١.

(١٤) ن ، م ، ص١٨١.

(١٥) ن ، م ، ص١٨١.

(١٦) ن ، م ، ص١٨١.

(١٧) انظر؛ فاضل رسول، مصدر سابق، ص٥٥.

(١٨) شريعتي، علي، الحر.. إنسان بين خيار الفاجعة والفلاح، ترجمة: هاشم محسن الأمين، حسينية الإرشاد، طهران، ط١، ١٤١٠ هـ ، ص٣٣.

(١٩) شريعتي، علي، فاطمة هي فاطمة، ترجمة، سعيد علي، مؤسسة حسينية الارشاد، طهران، ط١، ١٤١٥، ص٣٧.

(٢٠) انظر الذكر والذاكرون ((الدور الثوري للذكر والذاكرين في تاريخ التشيع، للدكتور علي شريعتي، مترجم ضمن كتاب التشيع والثورة، (كتاب يضم ستة أعمال لشريعتي، ترجمها الدكتور دسوقي شتا)، دار الأمين، القاهرة، ط١، ١٤١٦ هـ/١٩٩٦ م، ص٢٨٦.

(٢١) ن . م ، ص٢٨٦.

(٢٢) انظر؛ فاضل رسول، مصدر سابق، ص٥٥-٥٦.

(٢٣) الإنسان والإسلام، مصدر سابق، ص٤٠.

(٢٤) ن . م ، ص٥٦.

(٢٥) النباهة والاستحمار، مصدر سابق، ص٤١.

(٢٦) شريعتي، علي، المثقف ومسؤوليته في المجتمع، ترجمة؛ إبراهيم الدسوقي شتا، دار الصحف، طهران، ط١، ١٤١٢هـ، ص٦١، علماً أن الكتاب ترجمة فاضل رسول ضمن كتابه السالف الذكر، تحت عنوان المفكر ومسؤوليته في المجتمع.

(٢٧) ن . م ، ص٦١.

(٢٨) ن . م ، ص٦٢.

(٢٩) ن . م ، ص٦٢.

(٣٠) ن . م ، ص٢٢.

(٣١) الإنسان والإسلام، مصدر سابق، ص١٥٩-١٦٠.

(٣٢) شريعتي، علي، العودة إلى الذات، ترجمة الدكتور إبراهيم الدسوقي شتا، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط٢، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م ص٣٥٩.

(٣٣) ن . م ، ص٣٥٨.

(٣٤) انظر؛ جدلية علم الاجتماع (مجموعة محاضرات نقلت إلى الإنكليزية بعنوان (علم الاجتماع الإسلامي)، ضمه فاضل رسول إلى كتابه (هكذا تكلم شريعتي.. مصدر سابق) تحت العنوان الأول، ص١٤١.

(٣٥) ن . م ، ص١٤١.

(٣٦) نقلاً عن فاضل رسول، هكذا تكلم شريعتي، مصدر سابق، ص٥٦.

(٣٧) انظر؛ العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص٢٠٤.

(٣٨) ن . م ، ن ، ص، الهامش.

(٣٩) ن . م ، ص٥٨.

(٤٠) انظر؛ ن . م ، ص٥٨.

(٤١) شريعتي، علي، الدعاء، ترجمة سعيد علي، مؤسسة حسينية الإرشاد، طهران، ط٢، ١٤١٥ هـ، ص٦٨-٦٩.

(٤٢) نقلا عن فاضل رسول، مصدر سابق، ص٥٩.

(٤٣) سبعة وعشرون شهرا في طهران (مشاهدات المجاهد الأكبر الإمام الشيخ محمد الخالصي) تحقيق وترجمة الشيخ هادي الخالصي، دار الفارابي، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، ص٨٩.

(٤٤) شريعتي، علي، فاطمة هي فاطمة، مصدر سابق، ص٢٣.

(٤٥) الدعاء، مصدر سابق، ص١٧.

(٤٦) فاطمة هي فاطمة، مصدر سابق، ص٣٣.

(٤٧) ن . م ، ص٢٣-٢٤.

(٤٨) ن . م ، ص١٨.

(٤٩) النباهة والاستحمار، شريعتي، مصدر سابق، ص٣٨.

(٥٠) ن . م ، ص٣٨.

(٥١) انظر؛ الحر، مصدر سابق، ص٣٣.

(٥٢) أبي أمي.. نحن متهمون، مصدر سابق، ص١٣١.

(٥٣) ن . م ، ص١٣١-١٣٢.

(٥٤) انظر؛ أبي أمي.. نحن متهمون، مصدر سابق، ص١٣٠-١٣٢.

(٥٥) انظر؛ حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، د. طبعة، ١٩٩١م، ص٤٣٥.

(٥٦) انظر؛ شريعتي، علي، الإنسان والإسلام، مصدر سابق، ص٨٨.

(٥٧) شريعتي، الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص٩.

(٥٨) انظر؛ ن . م ، هامش ص١٠.

(٥٩) شريعتي، الإنسان والإسلام، مصدر سابق، ص٨٤.

(٦٠) انظر لشريعتي؛ من اين نبدأ ص٥٤، أو المثقف ومسؤوليته في المجتمع (مترجم)، مصدر سابق، ص٦٤.

(٦١) انظر؛ ن . م ، (المثقف)، ص٦٤.

(٦٢) الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص١٠-١١.

(٦٣) ن . م ، ص٦.

(٦٤) ن . م ، ص١١.

(٦٥) ن . م ، ص٨.

(٦٦) ن. م ، ص١٣.

(٦٧) انظر؛ الإنسان والإسلام، مصدر سابق، ص١٨١.

(٦٨) ن . م ، ص١٨.

(٦٩) انظر؛ بتوسع: فصل؛ السجون الأربعة للإنسان، الإنسان والإسلام، مصدر سابق، ص٩٩، كذلك؛ الإنسان والتاريخ، مصدر سابق، ص٤٨، وكذلك؛ بناء الذات الثورية، مصدر سابق، ص٩٣، وأغلب كتاباته، حيث عادة ما يجعل منها مداخل وآليات لإشكاليات عدة.

(٧٠) الإنسان والإسلام، مصدر سابق، ص١٠٨.

(٧١) ن . م ، ص١٠٨.

(٧٢) ن . م ، ص١١٠.

مسألة الآيديولوجيا

التأصيل لمنظومة التفسير والتغيير والصنع

مسألة الآيديولوجيا (*) . .

والتأصيل لمنظومة التفسير والتغيير والصنع .

((الحضور الديني وتغطية الواقع العاري))

((لا تطرح مسألة بناء الذات، إلا بعد وجود الآيديولوجيا، فما هي آيديولوجيتنا))

شريعتي

بغية مشروع شريعتي النهضوي ـ في محاوره الإصلاحية الأهم بالعودة إلى الذات، وانتشال الإسلام من جديد ـ هو صناعة آيديولوجيا إسلامية تستطيع أن تعطي المسلم رؤية شاملة للحياة في كل قضاياها وتحدياتها.. تلك

(*) وجوهرها بتعبيرية الدكتور حسن حنفي البالغة هو: (تغطية الواقع العاري، وتحقيق الوئام المعرفي بين الأنا والعالم)، (مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، د ط د س، ص٦١٧) وهذا عينه ما أراده شريعتي، ومن دون شك يمثل حسن حنفي أبرز اتجاه إصلاحي مكمل لمسيرة شريعتي، كما أن هذا البعد الآيديولوجي لم يدشن أغلب إبعاده في تلك الفترة، إلا الإمام محمد باقر الصدر في أروقة الفلسفة والاقتصاد، وفلسفة التاريخ، ونظرية المعرفة، والاجتماع، ونظام الحكم، والتشريع الإسلامي ، وأصول الدين، وأصول الفقه، وغيرها مما اتكأت عليه كثير من التيارات الإسلامية الفكرية والحركية التنويرية حينها.

التحديات التي إذا ما أرادت أن توجه بزخم عند نقطة الشروع، للاستجابة والبناء الحضاري حتم عليها أن تبدأ من كوة الوعي ومشكاته هناك، لذا كان الوعي عند شريعتي هو بداية ابتعاد الجيل عن التقليد إلى الآيديولوجيا[١].

حتى أن تقسيم شريعتي للإسلام حسب واقعه التاريخي قام على أساس الوعي، حينما جعله في ثلاث أطر يملكها المسار:

١. إسلام العوام.. (فاقدي الوعي).

٢. إسلام العلماء.. (إسلام العلم والثقافة غير المسؤولة).

٣. إسلام الآيديولوجيا والعقيدة.. أو (إسلام الوعي)[٢].

لم يرغب شريعتي أن يسير الإسلام في اتجاه نسق إسلام (أبو علي بن سينا) ذلك المسلم العالم ـ لكنه فاقد المسؤولية ـ[*] وإنما أراده على طراز إسلام (أبي ذر) المسلم الواعي المتنور، الذي يعيش ضمير المجتمع ويدرك الحياة من حوله، ويتحرك فيها على أساس الالتزام بالمبادئ العليا لعقيدته، في وجودها الاجتماعي لا وجودها الذهني بعيدا عن فعاليتها وأثرها خارجا، فنسق (ابن سينا) كان يسار به كثقافة تبرر على أنها مناط تشكيل الهوية الثقافية والإبداع المادي الحضاري.

وانطلاقا من وصوله إلى الاكتناز الأيديولوجي للإسلام، يقول: ((وعلى هذا الأساس ـ الوصول للآيديولوجيا ـ وخلال هذا البحث

(*) لا يشعر بمسؤولية ما يجري على أمته، فهو عالم غير ملتزم بواجبه التاريخي والإنساني والعقدي، لنقل المجتمع مما هو عليه (في أي انحطاط) إلى ما يجب أن يكون عليه، بعيدا عن ذلك الانحطاط، ولو كلفه ذلك حياته.

والتفتيش، قبلت أنا الإسلام. ليس إسلام الثقافة التي يصنعها العالم، وإنما إسلام الآيديولوجيا الذي يربي المجاهدين.

ليس في مدرسة العلماء،

ولا في سنة العوام،

وإنما في ربذة(*) أبي ذر!)[٣].

كما أن شريعتي على أساس هذا الطموح الآيديولوجي للإسلام، جعل الاجتهاد ينصب على الآيديولوجيا، وليس اقتصارا على أمور جزئية فردية، أو مع أمور لا تمت إلى الحياة بصلة فـ ((الاجتهاد هو في مسألة الآيديولوجيا))[٤] ليس إلا، وليس في الرسالة العملية.

فالدين لديه آيديولوجيا متكاملة، لكنها متحركة في كل زمان ومكان وكون ثوابتها تمتلك أطر مرنة توجه العنصر المتغير فيها(**)، توائما مع كل مرحلة زمنية ((فهي ـ الآيديولوجيا ـ مجموعة أصول تبلورت على أساس الأوضاع والظروف القائمة الخاصة، وعلى هذا فهي كما تكون واقعية ومنسجمة مع المسؤولية العملية في الظروف الموجودة، إلا أنها تشيخ في نظام

(*) البقعة التي نفي إليها (أبو ذر الغفاري) ـ واستشهد فيها غريبا وحيدا.. وهو أبو ذر ـ بعد تحديه السلطة بتلك المواقف التاريخية التي ما زالت قنديلا للثوار في ظلام التاريخ، وهاهي (الربذة) غدت رمزا للوعي الإنساني الإصلاحي.

(**) أثار شريعتي مسألة الثابت والمتغير في الفكر الإسلامي قبل كل الطروحات التي خرجت مؤخرا بعد أن توقف ما بجعبتهم من تشريع ورؤى إمام الواقع فأصطدموا به. وهكذا سنجد مستقبلا؛ أن الأفكار التي لم تقبل من شريعتي، أو أقلها لم يصغ إليها ـ وهو كثير كثير.. وهذا ما جعلنا نولي هذا العبقري أهمية ـ ستفرض عليهم من تحديات الواقع، ولكن بعد أن يخسروا أجيالا وأجيالا.

آخر وزمن مغاير، وتصبح جوفاء وتفقد موقعها ومعناها))[٥]. أمّا بعد التغيّر فهو موجود من جهة التكامل في الشريعة لا جهة الانزياح العقيدي عن الواقع وإنما تكامل ـ ذلك الوجه العقيدي ـ من جهة التغطية الأوسع، مع بقاء الملامح عينها، ولكن بصورة أزهى، فمسألة ((تكامل الآيديولوجيا في الوقت الذي يتضمن التغيّر والتطور الآيديولوجي، لا يعني أبدا أن ننتخب كل يوم آيديولوجيا جديدة أو نختار في كل ظرف جديد آيديولوجيا تناسبه، بل التكامل يعني التطور والاستمرار في وقت واحد))[٦].

يؤسس شريعتي للآيديولوجيا ـ كمضمار معرفي ((للتفسير)) وإصلاحي ((للتغيير)) ـ ثلاث مراحل:

الأولى منها: هي الرؤية الكونية.. ويقصد بها نوع التصور والفهم الذي نحمله عن العالم وعن الحياة وعن الإنسان.

الثانية: نوع من التقييم الانتقادي للمحيط والقضايا.. الذي وفقا له ((التقييم)) تتحدد نظرتنا للأمور، التي نحن على صلة معها والتي تكون نطاقنا الاجتماعي والفكري.

الثالثة: الاقتراحات وطرق الحل بصورة نموذجية.. أي عرض النماذج المثالية من أجل أن نغير الواقع وكل ما هو غير نموذجي فيه، طبقا لتلك النماذج والمثل[٧].

أما في المرحلة الثالثة، فيجد أنها تعرض وجه الالتزام عند المثقف.. بحيث يكون أمرا جبريا بالنسبة لصاحب الآيديولوجيا وإلا فهو ليس منها.. هذا الوجه ((= الالتزام)) يلح عليه شريعتي في أغلب مداخله ومنطلقاته التأسيسية للمثقف والمصلح، كما أنه مع المرحلة الثانية، سيحتم على

الآيديولوجيا أن تكون لها خطوة انتقادية للوضع الموجود سواء كان معنويا أو ماديا أو سياسيا أو طبقيا أو اقتصاديا أو أخلاقيا أو ثقافيا وإنسانيا[٨].. إلا أن هذا الأمر؛ الالتزام بالنموذج، والانتقاد لما هو موجود.. يجر ورائه - لزاما - العمل والمقاومة والتضحية، وهي النقاط التي يعتبرها شريعتي أكثر نقاط الآيديولوجية حساسية. وعلى أساس هذا ينتهي شريعتي إلى أربع أركان في الآيديولوجيا، لكنها تصدر عن مرحلتي الآيديولوجيا الثانية والثالثة(*)، أي مرحلتي الانتقال والتغيير.. هذه الأركان: ((الإيمان، المسؤولية(**)، الصراع، التضحية))[٩].

ومع هذه الأركان ، يستطيع شريعتي أن يهجم على العلم غير المسؤول (العلم لذاته) لخلوه منها، إذ سيجده هو والفلسفة على غير التزامات الآيديولوجيا.. فلا يحمل أي منها (= العلم والفلسفة) لمحة من الصراع بل انه يرى: إن العلم لم يثر صراعا أبدا في التاريخ.. فقط الأيديولوجيين هم من أوجدوا التضحيات وأشكال الصراع والثورات.. وكل الجهاد العظيم في تاريخ البشرية. لذا حين يسمع شريعتي أحد الأسئلة الموجهة أليه من أحد المثقفين.. في أن الآيديولوجيا لا بد أن تسبقها فلسفة.. لا يقبل تمام السؤال، ويجيب: أولا: إن الذي لا يأتي من الفلسفة ليس بعبث، ويرقى في جرأته

(*) فلو كانت هذه الأركان للآيديولوجيا، تصدر عن المراحل الثلاث، يلزم عن ذلك خلوها من ركن خامس وهو الوعي، وهو الذي يتعلق بالمرحلة الأولى - التي لم نقم لشريعتي استنادا عليها في ترشيح الأركان الأربعة - التي تبغي خلق تطور وفهم خاص للحياة والعالم والإنسان.

(**) يراد من المسؤولية هنا، حالة الالتزام القيمي بملامح الآيديولوجية والتي تفرضها مسألة الانتساب، لذا فهو يقترب بدرجة كبيرة من مفهوم الالتزام ترادفا اصطلاحيا، كما أنه خارج عن إطار التكليف بالمعنى الكلاسيكي الذي تقوم عليه الشريعة، الفقه ومقدماته، والعلوم الكلامية.

المعرفية ليصر: أنه إذا كانت الآيديولوجيا عبثا فعليها أن تنبع من الفلسفة[*]، لأنه لو كان الأمر وفقا للسؤال ـ ترتب الآيديولوجيا على الفلسفة ـ لكان على قادة الأيمان أن يكونوا فلاسفة ولم يكن ذلك في التاريخ بل إن ـ وهي مقولة تزهو في وعيها ـ؛ الفلاسفة هم وجوه التاريخ الكسالى، ولم يبدأ الصراع في التاريخ إلا الجماهير، بل إن أفضل جنود الآيديولوجيا هم من الجماهير وأبرزهم الأنبياء[١٠].

ويرتكز شريعتي لهذه الرؤية (جماهيرية الأنبياء واقعيا، لا ارتباطا قياديا) على نص القرآن وتأييد التاريخ، أما التاريخ؛ فاستقراءه في طبقتهم وحدودها الجماهيرية في حرفهم وأسلوب عيشهم، وانتمائهم العائلي.. يقر ذلك. أما النص القرآني، فيدخل شريعتي مع النص ببعد تفسيري راق، خبط به المفسرون مذ بدءوا مع النص ـ كل الآيات التي تتناول صفة الأمي للرسول (ص) ـ خبط عشواء حتى وصل أحيانا حد الإساءة إلى النبي (ص) إذ يرى ـ نازعا روح النص بعيدا عن جسده ـ: إن صفة ((الأمي)) لنبي الإسلام تشير إلى أنه شخص من (الأمة) من (الأميين) لا من الحكماء والعلماء والشعراء والأمراء، لا... إنه من الأمة[١١]. وهي صورة تفسيرية ارتقت بالصفة دون تكلف، بعد أن حير في توجيه سلبيتها ((الحرفية)).

(*) يقصد الكلاسيكية منها، البعيدة عن الواقع وصراع الحياة، وإلا فالفلسفة الاجتماعية والسياسية والأدبية، وكل تلك الأمور التي تمثل مسائل العلوم الإنسانية، والتي تغطيها الفلسفة جميعا، ولكن بمعناها الأرقى ، والذي هو: علم معرفة حقائق الأشياء، أو موهبة الغوص في الأعماق، تمثل سيدة العلوم بلا شك، وتكون عينها صانعة الآيديولوجيا.

الدين والآيديولوجيا (بين الدين التقليدي والآيديولوجي)

يجد شريعتي الدين على نوعين، تارة يكون بمثابة تقاليد اجتماعية، وتارة يكون بمثابة آيديولوجيا.. وهو البعد الذي تفرغ شريعتي طوال حياته - لأحيائه من جهة وتدشينه في معالمه الأيديولوجية من جهة أخرى - أيمانا ووعيا وفكرا والتزاما ومسؤولية وجهادا وتضحية من أجله، ضد الدين الذي انتحل أسم الإسلام وأباد جميع الحقائق الإسلامية المثلى، التي تشكل مفاصل الآيديولوجيا الطامح لها... ضد ذلك الدين، باعتباره تقاليد ومجموعة عقائد موروثة وعواطف تلقينية، كما هو تقليد الموضات.. ذلك الدين الذي صنعوه أصحاب (الجهل والخوف والمنفعة) باسم الإسلام وتحت خيمة شعاراته والذي كان ذا أساس تقليدي غريزي أعمى وراثي و اجتماعي، وفي الغالب يجسد العقل الجمعي لجماعة ما[١٢].

أراد شريعتي للإسلام آيديولوجيا تغطي الواقع العاري وتوائم بين الأنا والعالم كما عبر حسن حنفي فيما أسلفناه.. آيديولوجيا لها نظرة للحياة بكل أروقتها. آيديولوجيا ذات روح انتقادية اعتراضية، على كل مخالف للحقيقة ولها تقييمات مثلى على أساس ((ما يجب أن يكون)) بما تقرره فلسفة الإنسان والوجود.

يرداف شريعتي بين دين الآيديولوجيا[*] ودين الوعي، إذ يمثل الوعي عنده روح الآيديولوجيا. لذا مما يميز عنده بين الدين الآيديولوجي

(*) كان يناسب كثيرا.. لولا بعض الاقتضاءات المكانية والزمانية، إن يوسم كتابنا هذا.. بـ (شريعتي.. والبحث عن الآيديولوجيا الدينية).

والتقليدي هو أن الأول يختاره الشخص أو الطبقة أو الشعب بصورة واعية، أما في الدين التقليدي؛ فالشخص لا يختار.. وإنما الأبوان هما اللذان يصنعان قائل (لا إله إلا الله) ولا يتدخل في ذلك أحد... الجيل السابق هو الذي يصنع الجيل اللاحق. بينما الدين باعتباره آيديولوجيا، فهو عقيدة منتخبة بصورة واعية.

وهذا هو شأن التاريخ على طوله في حمله اتجاهين من الدين أو بالأحرى دينين... دين تعرض فيه المفاهيم بصورة أيديولوجية، ودين تعرض فيه بصورة تقليد محلي، أو قومي، أو اجتماعي، أو مظهرا لعقل جمعي.

وفي هذا الجو التاريخي، يجد جميع الأنبياء الذين نهضوا وأوجدوا وعيا ومسارا والتحقت بهم الجماهير، هم ممن حمل الصورة الأيديولوجية للدين. أما الجماهير التي التحقت بهم ـ سواء كانوا رقا أو علماء ـ فكان التحاقهم عن وعي لا عن تقليد، إلا أنه مع الأجيال ـ للأثر الزمني، بما تقره التاريخانيات وعلوم الاجتماع ـ تتحول الآيديولوجيا إلى تقليد ومن ثم يدخل ثلاثي (السوط، الذهب، المسبحة) ليرسخ اتجاها جديدا منافيا للآيديولوجيا، وحينها سيخرج كل من بطن أمه مؤمنا تقليديا، ولا فرق في ذلك أكان مسلما أو بوذيا أو حتى ماديا، اشتراكيا، وهكذا تنقلب الآيديولوجيا في تفجرها الأول مع باعثها إلى تقليد أعمى ليس إلا[١٣].

إذن يضع شريعتي الدين الذي يؤخذ تقليدا بعيدا ـ في تناقضه ـ عن الدين الأيديولوجي. ومن هنا ـ إشارة إلى حالة يشهدها الواقع الثقافي للنخبة ـ فإن تجنب كثير من المثقفين عن الدين، لم يكن بمعنى التخلي عن الدين

الأيديولوجي، وإنما هو اجتناب للتقليدي منه. وذلك للوعي الذي ترتقيه الأجيال يوما فيوم في تحرر عقلها من أسر التقليد المتحجر... وهنا يرى شريعتي أنه حينما يتحدث عن الدين بصورته الأيديولوجية لا التقليدية، يصغي إليه المثقفون غير المتدينين أفضل من المتدينين التقليديين والمتعصبين له الذين على حد قوله، إنه لم يتمكن أبدا من إفهامهم[١٤].

كي يوجه شريعتي رؤاه في البعد الأيديولوجي نظريا، يعود إلى وضع تاريخي[*] في الشطر الغربي، يمتلك طرفي التقليد والوعي، ليعرض دورهما في ذلك الوضع، من جهة أثر الوعي والاتجاه الأيديولوجي فيه مع الواقع، والأثر الذي كان يمارسه التقليد أيضا وشأنهما (= التقليد والوعي الآيديولوجي) في مسألة الحضارة، سقوطا ونهوضا.

ففي القرن السابع عشر الذي غالبا ما يسمى بقرن المثقفين، وهذه السمة كانت لطبقة، من مميزاتها إنها لم تعد خاضعة للتقاليد الدينية المتحجرة في أوربا... تحررت عن رتبة هذا التقليد الأعمى، وانتقلت إلى مرحلة الوعي، لتكون أبرز صفاتها أنها (تحلل وتعلل)، في حين أن التقليد على النقيض من ذلك. وبدأ العمل التنويري، ليترشح عنه في القرن الذي تلاه، قرن.. برز أثره الاجتماعي في التحرر الإنساني حتى سمي بقرن الحرية، فكان التثوير أثرا للتنوير. وتمتد الخطوة في ثمارها، لينتهي الأمر بالتشكلات الآيديولوجية في القرن التاسع عشر ليكون قرن الآيديولوجيات[١٥].

(*) الحصة الأوفر عند شريعتي في نظرية المعرفة هو التاريخ، سواء في تقييم الرؤى أو الرغبة في تدشينها كنظرية، وجوهر اعتماد شريعتي ذلك، كون التاريخ يمثل الواقع التام في مقدماته ونتائجه، لذا يبقى الأصل عند شريعتي في صحة الأفكار هو الواقع، وهذا ما يعيده للماضي. إذ لا شيء أجلى من الواقع.

إذن كانت تلك المراحل، في أشواطها منطقية دون أي قفز على المراحل، إذ تبدأ من الوعي والتثقف، التحليل والتعليل، والانتقاد لما هو قائم، الإصغاء إلى العقل والواقع.. لينتهي ذلك إلى آيديولوجيا للحياة.

إلا أن القرن العشرين حاد عن الاتجاه الآيديولوجي، إذ يراه شريعتي قرن الانحطاط العظيم، كون العالم فيه قطع صلته بالآيديولوجيا، وذلك حينما أصبح بيد قوى المال والسلطة(١٦).. قرن، كان انكفاءه نتيجة لحالة التجزئة العلمية التي يعيشها، والحياد العلمي..

فإذا لم يقل لنا العالم الاجتماعي كيف يجب أن نغير، وتوقف محايدا مع التفسير فقط، فأي قيمة له، فالشرح والتحليل الاجتماعي لا ينفع.. وهذه هي الذاتيات الحضارية التي يعبر عنها بـ: العلم للعلم، والفن للفن.. الخ. فإذا كان المثقفون لا يضعون وعيهم العلمي في خدمة هدايتهم الفكرية والتزامهم الاجتماعي، فلا خطر حينئذ على أصحاب السلطة والأموال(١٧)، بل أن هذا الثنائي لا يرى خطرا في القرن العشرين إلا خطر الآيديولوجيا، فقط وفقط، كما يرى. لذا يرون: أن المثقفين لا يجب أن تبقى بطونهم جائعة وأيديهم فارغة، وإنما ـ وهو الأهم في نظرة شريعتي الآيديولوجية ـ يجب أن تكون قلوبهم خالية من الأيمان .. ولهذا هم يجهدون في إشباع الفرد نخبويا في مقولات مخدرة ترتكز في: أن، قرننا قرن التحليل والتعليل النظري الواقعي وكتابة الواقع، وليس قرن العقيدة ويبررون ـ ثنائي السلطة والمال ـ ذلك بمقولتهم: اتركوها (= العقيدة) أنها تعود للقديم الماضي، للفترات العاطفية الاشراقية والعرفانية، فلا تجعلوا العلم في خدمة الآيديولوجيا. كونوا محايدين بعيدين عن الآيديولوجيا(١٨). بينما هي عند شريعتي نقيض ذلك، فهي: الإيمان الواعي بالوضع القائم من جهة؛كيف يجب أن

يكون[١٩]، لا من جهة ما هو كائن وفقط، كما يريد أصحاب السلطة والمال والتزوير.. أي أن شريعتي يعتبر ((العقل النظري)) دون ((العقل العملي)) عبثا في وجوده العلمي.. إذ أنه لا جدوى من التفسير دون التغيير. وهي الأزمة عينها التي عرف بها التراث وأخذت الحصة الأكبر من الانهيار الحضاري للإسلام.

الوصول إلى الآيديولوجيا (كيف، ومن)

لم يكن الفيلسوف[*] الذي عرف في التاريخ عند شريعتي آيديولوجيا ولا العالم، كما أن؛الآيديولوجيا ليس هي العلم ولا الفلسفة.. فالآيديولوجيا في فكره وعقيدته، تتناول جهة ما يجب أن يكون.. أي الجهة التغييرية في المجتمع.. وتلك الاتجاهات الوظيفية ـ الفيلسوف والعالم ـ في الثقافة تخلو من ذلك، كما أنها (= الآيديولوجيا) عنده ـ من جهة حامليها ـ وعي إنساني خاص يتمكن كل شخص من امتلاكه؛ العالم أوالعامي، المتعلم وغير

(*) كيف يمكن أن نتوقف عند حدود الفيلسوف اصطلاحا.. وأين يكون من ذلك شريعتي.. لن أتجادل في امتلاكه هذه الصفة،بل أنه.. كسر الحدود القديمة لاصطلاح الفيلسوف بفخامتها الراكزة بشريا، ليقيم بعد هذا الكسر فضاءات وأركان لا يمكن مع عدم التأطر بها، أن نمنح هذا اللقب أحدا.

من هذه الأركان التي أقامها لهذا اللقب (الوعي، الالتزام (المسؤولية)، الصراع، التضحية... وغيرها) وهي المفاصل الأهم، إذ الآيديولوجيا عنده هي (فلسفة الحياة) بكل وجودها. بعد هذا لم يعد ارسطو ولا افلاطون، ولا ابن سينا ولا الفارابي ولا فلان ولا فلان، فيلسوفا، إذ خلا هؤلاء ـ والتاريخ يحدثنا ـ من الصراع والالتزام مع الناس.

المتعلم، الشريف والوضيع، كلّ فرد وفي أيّة مرحلة من الثقافة، من العلم، من النبوغ، يمكن أن يكون له وعي أيديولوجي.

ويوجه شريعتي مساره في مسألة الآيديولوجيا تحديداً لوجهها الاصطلاحي بوقوفه على تعريف آخر لها، لكنه مهم وحساس ـ نسبة لباقي التعريفات التي أطلقها ـ وهو أن؛ الآيديولوجيا سمة فئة من فئات المجتمع اسمها المفكرون[٢٠]، لكنه لا يريد من المفكر؛ ذلك الواقع النخبوي البارز في المشهد الثقافي العالمي كإصطلاح.. وإلا فكثير منهم لا يملكون الآيديولوجيا بأركانها، ((الإيمان، المسؤولية، الاعتراض، التضحية)) كما هي أسس شريعتي. إذ كثير منهم عبارة عن آلة يدوية: ((في خدمة أحد القوى التي تسير ضد الناس أو في خدمة بطنه أو عائلته أو يكون جليس داره. فهناك من هو (رب بيت)، كل رسالته تدور من محل عمله إلى مطبخه... هذه هي رؤيته الكونية فقط وفقط))[٢١]. وإنما أراد المفكر الحقيقي، الذي سار في طريق التنوير والتثوير والتحرير والآيديولوجيا.. أراد بهم أصحاب الوعي والالتزام والتضحية.. أصحاب الانتقاد والتحليل والتعليل، فالتغيير والصنع.. الذين يتحركون وسط الصراع، لا أولئك الذين يتشبثون بشطآنه.

المفكرون الحقيقيون عند شريعيتي سمتهم؛ أن يكونوا إناساً ذا آيديولوجيا، يترشح عنها الوعي الاجتماعي.. هم أصحاب الطريق المتميز للعمل والتفكير والأهداف، باعتبار أن الآيديولوجيا ((فلسفة الحياة))، يرافقها بعداً إلتزامياً ثقيلا إلى حدٍّ يفصمه عن التعلق بحياته الفردية، ويجعله عاشقاً

مجاهداً وفدائياً لأمنيات آيديولوجيَة. وهذه هي سمة الإيمان.. مثل هذا الشخص هو المفكر.

وعلى هذا فالمفكرون في التاريخ عند شريعتي هم فقط ؛ أولئك الأشخاص الذين تحوّل وعيهم الأيديونوجي إلى جهة حركة المجتمع وآلام الجماهير(٢٢).

يبدأ شريعتي بهذه الأسس، يحاكم الوجوه التاريخية التي مازالت تخدع الأمم، كقدوات تتعدى ـ أحيانا ـ الحقيقة إلى الأسطورة فشريعتي ـ مثلاً ـ لا يقبل أرسطو مفكراً آيديولوجيا ولا يصغي إلى أثره التاريخي ـ وأنْ اعترف به فيلسوفاً بالمعنى التقليدي للاصطلاح ـ كونه (ارسطو) لم يوجد حركة، ولم يوجّه قومه، كذلك إفلاطون فيلسوف ومؤسس مدرسة، لكنه لم يهب أمته نهضة.. لم يغيّر النظام الطبقي.. لم يأتِ مع الجماهير في همومها.. بقي بعيداً في أطره الذهنية، عن الواقع وتأوهاته، وكذلك بطليموس لم يؤثّر في مصير مجتمعه..

لذا يقرر شريعتي على هذا؛ أنه لو كان شعب اثينا يملك ألفاً كأرسطو وأفلاطون وبطليموس لكان وضع الناس أسوأ(*)، لأنهم كانوا مستهلكين

(*) ليمر أحدنا على حقبة أرسطو وإفلاطون مثلا، ويحيط بالأزمات التي كانت تجابه الناس آنذاك، أهناك دور لإفلاطون وأرسطو، وأي منعطف تاريخي واجتماعي كان لهما قصة فيه، لم يذكر لنا التاريخ شيئا من ذلك، لذا نجد شريعتي في بعض المواضع، يُرقي العبد الثائر (اسبارتكوس) وهو من عوام الناس على أرسطو وإفلاطون، بما كان لهذا العبد الثائر من أثر في الصراع، غير من حركة الناس ومصيرهم وقتها، وامتد هذا الأثر إلى ما بعد استشهاده من أجل حرية الإنسان، وإلى يومنا هذا ممن يتعلمون من التاريخ.

فقط.. لقد كان على الناس وقتها أن يعطوا، وهؤلاء فقط يـأكلون ويتكلمون عبثا[٢٣].

وعلى هذا أيضا وجد ـ بمروره على مسارات التاريخ ـ؛ أن الذي يرفع عبئا من على كتف رقٍ، لم يكن فيلسوفاً ولا عالماً، وإنما كان جماهيرياً آيديولوجيا. أمّا ارسطو.. فكان يبحث حينها؛ أنه عندما خُلق الخَلْق ماذا كانت مادته الأولى[٢٤]، بينما ((اسبارتوكس)) العبد العامي قام بتلك الثورة التاريخية الكبرى للحرية وأنعش النفوس، وضع مدرسة في قلب التاريخ، تولدت منها أجيال وأجيال، ليأخذ التاريخ منعطفات، لم يكن له أن يأخذها لولا تلك الثورة.. ولم يكن لأرسطو وإفلاطون شيئا منها.

كما أن التاريخ الحقيقي ـ الذي يريده شريعتي من المؤرخين في صيغة يعطيها تعريفا بالغا وهو: نقل ما مضى كما مضى ـ يعرض لنا كل تلك الصور الثائرة الملتهبة التي سلكت المنعطفات الأبرز للدورات التاريخية؛ تعرض لنا بأن الأنبياء ـ وهم أرقى صورة لصانعي التاريخ ـ لم يكونوا في عداد الفلاسفة ولا في عداد العلماء، ولا في عداد الفنانين.. كانوا أناساً أميين من بين الجمهور من الرعاة، ومن أكثر العمال حرماناً، ومع هذا، فهم الذين يغيّرون التاريخ، ويصنعونه، ويغيرون المجتمع، ويصنعونه، يقومون بالانقلاب ويصنعونه[٢٥]، وهكذا على طول التاريخ؛ نجد أن المظاهر الآيديولوجية تولد من وسط الجماهير، ليكونوا ما يكونوا.. المهم أنهم واعون من وسط الجماهير، عمالاً كانوا أو فلاحين أو محرومين، أو علماء، المهم أن حركتهم مع الناس وإليهم.. وهكذا كان الأنبياء والمصلحين أميين

من عوام الناس، ولكن لديهم نباهة ووعاية بالنسبة للزمان وللمكان، ومن أجل هذا شرعوا مسيراً للتاريخ وحركوه فصنعوا حضارة وغيروا مصير مجتمعهم ـ وهذا ما يريده شريعتي ـ أكثر من أي حكيم وأحسن من أي ذي فكر وأي عالم وأكثر من أي كاتب وأديب.. هذه المعرفة التي يسميها بالنبوية، يمكن أن تكون حتى للفرد الأمي.. بينما يمكن أن يكون الإنسان عالماً بالمعقول والمنقول، لديه العلوم الحديثة والقديمة، لكنه بعيد عن تلك المعرفة النبوية الاجتماعية(٢٦).

وعلى أساس هذا الاتجاه، لم يقبل أي اتجاه للإسلام.. إلا الإتجاه الآيديولوجي فلم يرغب بمدرسة العلماء، ولا سنة العوام.. ولكنه يمم وجهه إلى (ربذة) أبي ذر.. كونها تمثل عنواناً لذلك الاتجاه الآيديولوجي وخط النبوة الذي يأخذ في جعبته الأيمان، والمسؤولية والصراع، والتضحية، والوعي.. حتى بقي رمزه الآيديولوجي هو (أبو ذر)، (وربذته). (فأبو ذر) يمثل لديه الطراز المثالي للمستنير، فهو يعتنق آيديولوجيا اجتماعية، ويحلل النضال على أساس ذلك، لذا دأب في جعله الطرف القياسي لإسلام الآيديولوجيا، حين استخدم منهجه المقارن ـ بمراحله الخمس ـ السالف لمعرفة الإسلام وتمييز الأصيل منه، وهي عادته المعرفية.. حينما يقارن الإسلامات فيما بينها على أساس ملامح خطوطها فكما كان لديه: إسلام علي طرفاً قياسياً أقام عليه مقياس التشيع العلوي، و تمييزاً عن إسلام مروان ومعاوية، والذي عليه أقام التسنن الأموي، كذلك أقام في المجتمع مسار قياسي لإسلام الوعي والآيديولوجيا (ليمثله أبو ذر) تمييزاً عن إسلام يلتبس على أنه

الأعظم في المسارات المختلفة وهو إسلام الثقافة والعلماء الخالي من النضال و(يمثله ابن سينا).



إن جعل الآيديولوجيا ـ من قبل شريعتي ـ سمة فئة المفكرين في المجتمع.. ولكن بتلك القيود لمسار تلك الفئة، التي أخذت لها حصة سابقة من البحث.. لم تظهر: بنيتها إلا مع وضعه إطاراً آخر لها يوجز صفة تلك الفئة، وهي مسألة الاستنارة.. وأن كان من الممكن لغير المفكرين أيضاً أن يكونوا مستنيرين من جهة الدراية الاجتماعية، إلا أنه من الحاجة القصوى لتلك الفئة، أن تجمع بين معارفها وإدراك الواقع لتُوقِف جدوى المعارف على ارتباطها بالواقع، وكأنه يريد أن ينتهي إلى تحديد وظيفة لهم تمثل الامتداد لمسؤولية الأنبياء.. وهي وظيفة التنوير في المجتمع، علماً؛ أنَّ (التنوير ليس فلسفة ولا علماً؛ ليس فقهاً ولا أدباً ولا فناً، بل هو ـ بكلمة ـ (علم الهداية) ونوع من النبوة)[٢٧]، لذا فعلى الآيديولوجي المستنير أن يستشعر موقعه الزماني والمكاني... أي يعي وضعه في (العالَم، المجتمع، التاريخ) والشعور بالمسؤولية والالتزام إزاء تلك الثلاثية.

فمع {العالَم} .. يتسائل عن ذاته، كيف يجب أن تصير.وهذا هو (موضوع الأخلاق)،ويدخل هنا الواجب والمسؤولية والالتزام والإيمان والتضحية..

ومع {المجتمع} والآخرين.. يتساءل عن مجتمعه، كيف يجب أن يكون. وهذا هو (موضوع الحضارة)، وتدخل فيها مسألة ((التفسير والتغيير والصنع))..

ومع {التاريخ}.. يتساءل عن مجتمعه أيضاً، ولكن من جهة حركة أنساقه؛ إلى أين تذهب،وهذا هو (موضوع التكامل والصيرورة)(٢٨)، وتدخل فيها مسألة (السنن التاريخية) و(فلسفة التقدم).



من غير الممكن عند شريعتي أن تنجح أيّاً من النظم الاجتماعية، والحركات الإصلاحية، في الثقافة والتعليم والتربية، والأخلاق والعلاقات الاجتماعية دون وجود رؤية كونية في فهم مسألة الإنسان!.

ما(*) هو؟ (وهذا هو الأصل)

- وما هي الأهداف النهائية التي يجب على الإنسان أن يبحث عنها وفقاً لنداء الفطرة؟.
- أي إنسان نريد أن نصنع.
- كيفية كون الإنسان إنساناً.
- كيفية صيرورة الإنسان.

(*) السؤال عن الماهية منطقياً يكون بـ ((بما)). وعن الشخصية يكون بـ ((من)). ومسألة الفهم هنا - في متن شريعتي - تتعلق بالماهية.

وهذه المسألة (في البحث عن ماهية الإنسان) كونها أصل في الرؤية الكونية، تغطي في أصالتها الأبعاد الثلاثية التي تحتاجها عملية التنوير الآيديولوجيّة وبالتالي حاجة المستنير... كي يعي ذاته والمجتمع والتاريخ(٢٩).



إن الآيديولوجيا التي يطمح لها شريعتي، في تحقيق الوئام بين الأنا والعالم، يفترض أن تكون ذا شمولية بحيث تغطي كل الفضاءات التي يتحرك بها الإنسان مع العالم ، ويرتبط به بنحو من الأنحاء.. إلا أن هذه الشمولية تحتاج إلى تواصل معرفي في عملية التغطية للواقع. لذا وجّه شريعتي عملية الاجتهاد وحصرها بهذه التغطية، أي أن الاجتهاد هو عملية صنع الآيديولوجيا التي تتوسع يوماً فيوماً... وتشيخ معها مفاهيم قديمة، كانت تمثل بعداً من أبعاد الآيديولوجية ويتنفس بها زمان ومكان معين. أما مع الوضع الآني، فأصلاً نحن لا نملك آيديولوجيا متكاملة.. أو شيء يفي ببعض الغرض منها، لذا للحصول على الدين الآيديولوجي لا بد من إعادة صياغة الفكر الديني من جهة... وبعد ذلك،القيام بغوص اجتهادي عمقاً في التراث وشمولاً في الواقع، وبأسلوب فني ومنهج علمي، إذ ((ينبغي الاستعانة بكافة الإمكانات العلمية المتقدمة التي توصل إليها العلم المعاصر والمؤسسات العلمية والدراساتية في العالم، في مجالات العلوم الإنسانية، وبالذات: علم التاريخ، علم الأديان، القانون، العلوم الاجتماعية، الاقتصادية، الاستشراق، الدراسات الإسلامية، علم معرفة الإنسان علمياً

وفلسفياً، تاريخ الحضارات والثقافات والعلوم.. في سبيل القيام بدراسة علمية لمدرسة الإسلام الفكرية، وللتاريخ والثقافة الاجتماعية والفلسفة والعلوم والفنون والآداب والحضارة الإسلامية))[٣٠]. أمّا ترك ذلك وإغفال البعد المنظومي للدين كآيديولوجيا تغطي الحياة، فهو الذي أفضى إلى هذا الانحطاط للدين وضياعه ((فعلماء الدين كانوا في الأغلب بعيدين عن الرؤية العلمية والعلوم الإنسانية الحديثة ومناهج البحث والدراسة العصرية.. وأن المنفتحين على الثقافة المعاصرة والمناهج العلمية الحديثة للدراسات والبحوث منفصلون عن الإسلام والثقافة الإسلامية))[٣١].

الإسلام كآيديولوجيا، عند شريعتي، هو إيمان هدفي.. هادي إلى الدين الذي تُمثّل فيه القضايا العقائدية والشعائر العملية والعبادية عاملاً للنضج الروحي عند الإنسان وللعزّة وللنضج الأخلاقي والفكري والوعي الاجتماعي، وسلاحاً من أجل رقي حياة النوع الإنساني.. وفيه أيضاً جانب عملي قبل الموت كما أنه مفيد لما بعد الموت، ليكون هذا الإسلام قبال ذلك الإسلام المدعى، الذي يتواجد كتقليد اجتماعي. وفي جانبه المعرفي نجده؛ هو عبارة عن مجموعة من العلوم والمعارف والمعلومات الكثيرة من قبيل الفلسفة والكلام والعرفان والأصول والفقه.. أي الإسلام كثقافة[٣٢]. وهو ما يحاربه شريعتي، طالباً ذلك النسق السالف في الإسلام - الآيديولوجي - الذي لا يبنيه عند شريعتي إلا (أبو ذر) وأمثاله. أما النسق الثاني؛ الإسلام كثقافة فيمثله (ابن سينا وأمثاله)[٣٣]. ولا تناقض حينما يوجّه شريعتي أن الدين الآيديولوجي، هو عبارة عن مدرسة فكرية عقيدية[٣٤] فيبتغيه، بينما

من جهة أخرى يرفض الإسلام كثقافة.. فكمدرسة فكرية عقيدية غيره كثقافة.. الأولى منظومة تحمل رؤية كونية للحياة بشمولها فتملك (التفسير والتغيير، والصنع)، بينما الثانية عبارة عن أطر معرفية لا تعرف سوى التفسير الخارج عن هم الواقع.. إضافة إلى تجرده عن المسؤولية والإلتزام والصراع والتضحية.

الهوامش

---

(1) الإنسان والإسلام، مصدر سابق، (هوامش الفصول السابقة)، ص٢٠٨.

(2) معرفة الإسلام، شريعتي، ص٢٢٠، نقلاً عن مجيد محمدي؛ اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، ترجمة ص. حسين، إعداد المعهد العالمي للفكر الإسلامي، غير مطبوع، ص٤٥.

(3) الإنسان والإسلام، مصدر سابق، ص٢٢٠.

(4) معرفة الإسلام، مصدر سابق، ص٢٢٠.

(5) ن . م . ص٢٢٠.

(6) ن . م ، ص٢٢٠.

(7) الإنسان والإسلام، مصدر سابق، ص١٩٢.

(8) ن . م ، ص١٩٢.

(9) ن . م ، ص١٩٣.

(10) ن . م ، ص١٩٤.

(11) ن . م ، ص١٩٤.

(12) ن . م ، ص١٩٥.

(13) انظر؛ ن . م ، ص١٩٨-٢٠٠.

(14) انظر؛ ن . م ، ص٢٠٨

(15) انظر؛ ن . م ، ص٢٠٩.

(16) ن . م ، ص٢٠٩.

(17) ن . م ، ص٢١٣.

(18) ن . م ، ص٢١٣.

(19) ن . م ، ص٢١٣.

(20) ن . م ، ص٢١٤.

(21) ن . م ، ص٢١٥.

(22) ن . م ، ص٢١٥.

(23) ن . م ، ص٢١٥.

(٢٤) ن . م ، ص٢١٦.

(٢٥) ن . م ، ص٢١٦.

(٢٦) النباهة والاستحمار، مصدر سابق، ص٢٧ هامش.

(٢٧) من هو المستنير المسؤول؛ شريعتي، ص٤٧٥،نقلاً عن مجيد محمدي، مصدر سابق، ص٤٩.

(٢٨) ن . م ، عن مجيد محمدي، ص٤٩.

(٢٩) انظر؛ الإنسان والإسلام، مصدر سابق، ص١٠٠-١٠١.

(٣٠) شريعتي، الاجتهاد ونظرية الثورة المستمرة، نقلاً عن مجيد محمدي، مصدر سابق، ص٤٢.

(٣١) ن . م ، ص٤٢.

(٣٢) شريعتي، الانتظار.. مذهب الاعتراض، كتاب مترجم ضمن ستة أعمال لشريعتي تحت عنوان؛ عن التشيع والثورة، ترجمها إبراهيم الدسوقي شتا، مصدر سابق، فصل سابق ،ص١٣١.

(٣٣) ن . م ، ص١٣١.

(٣٤) شريعتي، علي، الحر.. إنسان بين خيار الفاجعة والفلاح، طهران، حسينية الإرشاد، ط١، ص٣٢.

ولاية المفكر الملتزم

. . وآيديولوجيا الحكم

ولاية المفكر الملتزم . . وآيديولوجيا الحكم

يعتبر شريعتي مناضلا مجاهدا قبل أن يكون مفكرا ومعلما وفيلسوفا، إذ لم يكن الاتجاه الثاني منه، إلا آلية للنضال. بما أسسه في ذلك من ضرورة الوعي كسلاح من اسلحة النضال ضد الظلم بكل أشكاله؛ السياسي والفكري والاقتصادي. لذا نجده يلح كثيرا في هجومه وفضحه لما اسماه بإسلام العلماء وطرازه، من قبيل (ابن سينا) والفلاسفة غير الملتزمين بواقع الجماهير - حتى اعتبر الفلاسفة؛ زواية الكسالى في التاريخ، ذلك لأنهم لم يدخلوا ساحة الصراع الذي يمثل جوهر التاريخ - وتوجه بإسلامه الذي ينتمي إلى طراز (أبي ذر). كما أن الرجل معروف في مسيرة حياته مناضلا لم يقتصر على حدود بلده ودينه، بل عرف نضاله المميز مع حركات التحرر العالمية، كالجزائرية والفلسطينية واللبنانية والأرتيرية، وغيرها من الدول العربية ودول العالم الثالث، وعلاقاته النضالية مع كثير من قادة حركات التحرر في العالم الثالث. كما أنه من الواضح أن اتجاه شريعتي الفكري يمثل رمز الإسلام الاحتجاجي، حتى أن الشباب الإسلامي المناضل على حد

احصاء ((د. عبد الباقي الهرماسي)) في تونس والمغرب العربي يجد ملاذه ومرجعه في الإسلام الثوري مع الدكتور علي شريعتي، وبدليل أنّ البيانات التي صدرت حين استشهاده كانت عن حركات تحرر عالمية، بحيث أقامت - ما يقارب - تسع عشرة حركة عالمية حفلاً تأبينياً له، إضافة إلى التظاهرات الشعبية في إيران وكثير من الجاليات في دول العالم، والتي كانت قد أخذت اشكالاً تمردية، بل يكفي أن الحصة الأكبر من شعلة الثورة الإسلامية في إيران قامت على لهيب أفكاره.

لذا فاهتمامه هذا بالإسلام الثوري كان يحتم عليه في الآيديولوجيا التي سار لها - أن يؤدلج أيضاً غطاءً في الوعي السياسي يستر به الواقع الإسلامي العاري من ذلك، إذ من ناحية، كان شريعتي يعيش في فترة كان النضال السياسي يشكل التحدي الأساسي للواقع، فهي القضية الأولى للمجتمع، سيما في دول العالم الثالث مع الهيمنة الأجنبية والاستعمار، وبداية صيحات الاستقلال والثورات التحررية هناك، وتمحور أغلب الآيديولوجيات في اتجاه الاجتماع السياسي، ومن ناحية أخرى، عرف معظم التيار التقليدي الإسلامي باتجاهات سلبية في تعامله مع ثنائية (الدين والدولة)، فهناك من يرى (وضع الدين في خدمة الحكم والسلطة) تلك النظرية التي راجت منذ الغزالي وحتى العهد الصفوي، والتي ردّ عليها شريعتي في دراسته (التشيع العلوي، والتشيع الصفوي)[1]، أو هناك اتجاه يرفض الاتجاه السالف، إلا أنه يمتنع عن أية مواجهة مع السلطة السياسية، ويكتفوا بالشعائر والطقوس، وعناوين جزئية في الحياة، أما التيار الإسلامي المستنير فلم يستطع أن يصل إلى وجه آيديولوجي تام يوصل به إلى المسألة، فالاطروحات التي عرفت بعد منتصف القرن العشرين هي أما ناقصة أو غير

ناضجة، سيما في منهجها المعتمد في التأصيل بانحصارها في الإطار الديني، بعيداً عن الواقع وتجربة التاريخ، وعن أُسس فلسفية تتناول الإنسان في وجوده من ناحية، والمجتمع في بناءه من ناحية أخرى، أو بتعبير آخر كان التنظير للفكر السياسي محصوراً بلغة النقاشات الإسلامية التقليدية دون أي إشارة تقريباً إلى مفاهيم سياسية آيديولوجية مطروحة في الاجتماع السياسي الغربي أو مستوحاة منه، بل أن المعظم يكتب وكأن الفكر السياسي الغربي لا وجود له. بينما اعتمده شريعتي ذلك. كيما تكون المسألة ذات تحليل علمي يحتضن فضاءاً يمكن أن يدخله كافة الاتجاهات الدينية والعلمانية.

فهو يتناول هذا الجانب الآيديولوجي، من عدة اتجاهات معرفية، أشمل من المعرفة الدينية، سيما اعتماده المحوري على التاريخ، والنظريات المطروحة في المسألة، والنتائج الواقعية لها، ومحاكمتها على أساس مقاييس عقلانية. تتناولها العلوم الإنسانية الحديثة، ليؤكد تفوق الآيديولوجيا السياسية الإسلامية على الفكر الاجتماعي والسياسي الغربي(*)، وأبرز كتاب دشّن فيه شريعتي هذا الوجه الآيديولوجي البالغ هو كتابه القيّم؛ (الأمة والإمامة)، إضافة إلى ما اعترضه هنا وهناك مما يرتبط بالمسألة في باقي مؤلفاته ومحاضراته ودروسه.

الجماعة والقائد (= الأمة والإمامة).. الضرورة والماهية

قبل أن ينتهي شريعتي إلى علاج هذه المسألة الملحَّة، يفتح مداخل ـ كأضاءات ـ يفرضها منهجه في الاجتماع السياسي، فيبدأ مؤصلاً لمفهوم

(*) هذا ما كان معروف في منهج باقر الصدر وسيد قطب ومالك بن نبي في تلك الفترة من احتدام التيار الإسلامي.

(الأمة) في وجوده الإسلامي، كتسمية ـ ذات دلالة سوسيولوجية ـ يطلقها الإسلام قرآنيا على الجماعة المسلمة، بدلا من التسميات الاصطلاحية المعهودة في التاريخ الايديولوجي للتيارات؛ كالقبيلة، القوم، الشعب، الطبقة، الطائفة.. وغيرها. والتي يمر شريعتي عليها مفندا[٢] أسسها على أساس أدائها في الواقع، وقياس ذلك على منطلقات تمثل الفكر التقدمي العالمي.

يحاول أن يجلي مفهوم الأمة في صورته الاجتماعية من ناحية الأثر، وفي صورته الإسلامية ـ كمفهوم ـ والتي بقيت مسألة عويصة التأصيل إلى حينه، ليجد لها وجهها الأنصع مستندا على الأهداف الإسلامية العليا في الجانب العقدي لكلامية فلسفة الإنسان ووجوده وغاية التكامل وما يستدعي ذلك.

فما تفضيه إليه تلك الأسس والأهداف ـ كمعطيات معرفية يمكن أن توجه له مسار المسألة ـ؛ هو أن الإسلام يستند إلى (الحركة) كأصل، ولكنها تلك (الحركة) التي تعتمد على جهة مشخصة (ثابتة)[*] بل يرى أن الرؤية الكونية الإسلامية بكامل آيديولوجيتها تقوم على أساس هذا الجمع بين

(*) لم تنبثق مسألة (الثابت والمتغير.. أو دور الزمان والمكان في الحكم) كإشكالية إلا في وقت متأخر عن ذلك، وبفضل وإلجاء التحديات التي فرضها الواقع على التيار المستنير، بعد تشكل المجتمع المدني الحديث وقنواته التي تعيش منطقة الفراغ التشريعي، سيما بعد نشوء الدولة الإسلامية هنا وهناك. ومع هذا لم تأخذ تلك الأطروحات الصورة التي أبرزها شريعتي، عدا العمل الأعمق حينها لهذه المسألة للمفكر الإسلامي الكبير مرتضى مطهري الذي زامن شريعتي في طرحه لهذه المسألة وإعطائها تفصيلا وفضاء أوسع في هذا المجال، تميز به كتابه (الإسلام ومتطلبات العصر)، إضافة إلى ما وجهه الإمام محمد باقر الصدر في إختزالية بالغة ضمن ما أبدعه في تأصيله لمنطقة الفراغ التشريعي،إضافة لكتاب إسلاميين قلائل،ولكن دون أن يبرزوا عنوان المسألة.

الثبوت الدائم والحركة المستمرة[٣] ويجلى هذه الرؤية ليؤكدها، حينما ينقل هذا الفضاء النظري في وجهه التجريدي إلى ممارسة تعرضها شعيرة مركزية في الإسلام (الطواف حول الكعبة)، حيث يعتبرها مجسدة لهذه الرؤية عياناً، في تجسدها الخارجي، إلا أنها لا تحمل إلا إيحاءات رمزية يصعب الوقوف عليها، ومع ذلك نجد شريعتي يستل هذه اللمحة والتواؤم بين الشعيرة المحورية في الإسلام في علاقة الناس بقبلتهم ومحورهم وبين قيامها على هذا الأساس النظري للحركة والثبوت ومركزيتها في الآيديولوجيا الإسلامية، فالطواف لديه: (حركة مستمرة ودون وقفة أو انحراف أو تراجع، ولكنها حول محور ثابت)[٤].

ولوقوفه على ؛أن هذا الأصل محوريٍ في الرسالة، قاده الىأنً هناك ترتُباً يحتم أن تكون تسمية هذه الرسالة لجماعتها دات دلالة حركية ديناميكية[٥]. وذلك لأن التسمية ـ يعتمد هنا على مونتغمري واط ـ التي تُطلق على مجتمع ما، لا بد أن تكشف عن رؤية تلك الجماعة وتصورها للحياة[٦].

ومن هنا كان على الإسلام أن يعطي تسمية جماعته دلالةً، تأخذ الأصل المحوري فيه وهو البعد الحركي الصيروري، فلم يكن إلا تسمية ((الأمة)).. هذه التسمية التي يقول عنها شريعتي أنها: ((فتحت لي كوَة باتجاه أُفق جديد واسع وأثارت أمامي مئات المعاني الجديدة، بل حتى الكثير من مسائل ثقافتنا الإسلامية التي تطرح اليوم بطريقة ما، والتي كانت غير مفهومة، بل غير معقولة لدي، لم تصبح في ضوء هذه الكوة الجديدة منطقية ومعقولة فحسب، بل تَجلَت مثيرة وبناءة ومعاصرة وتقدمية، بل حقيقة ثورية اجتماعية))[٧]، وعلى امتداد هذا المسار من المقدمات وقف على لغز

مفوم (الأمة)، تلك التي كانت مبهمة لديه جداً. مع كل ما قرأه وسمعه في كتب الدين حول هذه المسألة، وأصالة الإمام والاعتقاد به، ولم يكن يستسيغ أياً من الطرح المتداول حولها، إذ لم يكن منسجماً ذلك الطرح مع روح الإسلام، ولا مع منطق العصر ولا مع روح التحرر الإنسانية(٨).

وهكذا عن طريق هذه التسمية (الأمة) الذي أسمى بها الإسلام جماعته، والتي تعود في أصلها اللغوي إلى (أمَّ) التي بمعنى قصد وعزم.. حدَّق بها شريعتي داخل فضاء يحتضن روح الإسلام من جهة، وروح فلسفة الوجود وحركة التاريخ من جهة أخرى، وآليات أخرى لعلم الاجتماع السياسي(*)، ليجد أن معنى هذه الكلمة تستبطن ثلاث معان، هي:

((قرار واع + حركة + هدف)).

مع ذلك لا يتوقف شريعتي مع هذا الاستبطان، فهناك معنى تشعه الحركة نحو الهدف، هو (التقدم).

لذا يكون معنى ((الأمة)) قائما على أربعة أركان هي:

١. الاختيار (ناتج عن القرار الواعي حيث لا إكراه في الالتحاق بالجماعة).
٢. الحركة، (داينمو الصيرورة).
٣. التقدم، (محطات الصيرو رة).

(*) لم أجد أحدا من الإسلاميين يشرك هذه الآفاق الآلية بهذا العمق والإحاطة والكثافة - اقتصروا فقط على مباحث كلامية لاهوتية وأطر لغوية جمدوها في أنساق خشبوا بها المفهوم عن أي حركة وسط المجتمع بحيث غدا لا يجدي نفعا، بل ما يأخذ إلى متاهات، لاحت حتى شريعتي أول الأمر كما صرح به ونقلناه سلفا - ومعي حدس قوي هو أنه وإن أشركوا هذه العلوم، فلا أظنهم كانوا يستطيعوا أن يستلوا ما استله، وهنا يمكن أن تعرف ما هي العبقرية.

٤. الهدف[٩]، (ماهية الجماعة التي تتحرك لها الصيرورة وتصنعها).

وبهذه الأركان الأربعة التي يحملها مفهوم ((الأمة))، سيكون من المحتم والضروري ١٠٠٪ أن تكون هناك قيادة تأخذ بالناس نحو ذلك الهدف، بحيث تكون علاقتها ـ القيادية ـ مع الأركان الأربعة لجماعة الأمة؛ أن تقود (حركتها طوعا، تقدما، نحو الهدف). أي أن وجود الأمة يفرض وجود الإمام. فالركن الرابع للأمة (الهدف).. يحتاج إلى هاد إليه، ومحور مشترك يلتف حوله، لتكون الحركة حول الثابت، وذلك الهادي والمحور هو القائد.

ومن هذه الضرورة كان القائد والإمام داخلان في تعريف الأمة عند شريعتي، فهي: ((جماعة إنسانية يشترك جميع أفرادها في هدف مشترك، وقد التف بعظهم حول بعض، لكي يتحركوا باتجاه هدفهم المرجو على أساس قيادة مشتركة))[١٠].

اتجاهات الحكم الأمثل

بعد الانتهاء من ضرورة الإمامة التي قامت على الأسس التي يتأطر بها مفهوم (الأمة)، تبقى الإشكالية الأهم، والتي تمثل هنا حبكة البحث وبداية المسألة التي يريد شريعتي علاجها، كما أنها الأثقل معرفيا في الفكر الاجتماعي السياسي.. وهي (كيفية وماهية) تلك القيادة (الإمامة)، وكذلك مسألة (تعيينها).

يدخل شريعتي إلى ذلك أيضا بمداخل ومقولات علم الاجتماع السياسي، وما هو مطروح في الوجود الغربي منه، وبمقولات لا يملكها هذا العلم، يؤسسها شريعتي آنيا مع بحثه.

ابتداءاً، يجد أن كل الأنظمة في مختلف الأشكال السياسية ـ المثلى منها ـ تحمل رؤيتين فلسفيتين، بما يتعلق بقيادة وحكم المجتمع.

الأولى: إدارته.

الثانية : هدايته.

إلا أنه يجد هاتين الرؤيتين ـ مع أنهما يقعان في الإطار الأمثل للحكم ـ متناقضتين وإن يبدو العكس لأول وهلة.. ويعود هذا التناقض إلى جذور فلسفية في فهم الحياة والإنسان والمجتمع والحضارة وغايتهما.

فالأولى تريد إيجاد حالة من الرفاه والحرية والراحة..

بينما الثانية: تريد إيجاد حالة من التقدم والرقي الاجتماعي عن طريق التربية والتعليم والتغيير من واقع قيمي إلى واقع آخر.

فهما رؤيتان متنافيتان، وليجلي شريعتي هذا التنافي بين الاتجاهين يبحث لهما عن قناة حسية تتشكل بهما، تُعطي التنافي وضوحه، وهو ما يجده مع الطفل والسلطة الأبوية؛ فالطفل تارة يُرسَل إلى المدرسة لبناءه وتربيته ليرتقي ويتكامل.. أي يتغيَّر نحو الأفضل. وتارة يرسل إلى رياض الأطفال لا لتغييره، وإنما ليتمتع ويلعب ، فلا رقي ولا كمال[11].

وهنا يقوم شريعتي بتصنيف الاتجاه جغرافياً في التاريخ، أما الاتجاه التغييري (الاصلاح)، فهو الاتجاه الذي تمثل به الشرق الإسلامي، إذ اتجاه الحكم تتمثلها لفظة (السياسة)، وهي تعود في معناها اللغوي إلى تربية الفرس الوحشي من ماهية يمتاز بها إلى ماهية أرقى أخرى يصنعها التدريب والترويض.

أما الاتجاه الترفيهي (الخدمة)، الذي يمثل الرؤية الغربية في مسارها التاريخي(*)، فهي على العكس من دلالة السياسة في الإطار الإسلامي.. إذ

(*) يمكن على أساس هذا التصنيف الجغرافي تاريخياً لرؤية محورية، أن يؤخذ التصنيف←

أن معادله الغربي في فلسفة الحكم (PoliTigue) لا يعتمد على التغيير والبناء، بل يتكئ (على ما هو قائم). فأصل(PoliTigue) اللغوي لاتينياً، ومنشأه التاريخي كوجه اصطلاحي يشير إلى (إدارة البلاد) بغية ((كسب الرضا)) لا (رشد الفضيلة)، وخدمة الجماهير لا بنائهم.[١٢]

وهنا ينتهي شريعتي إلى أن الحاكم(*) أما أن يكون؛

مديراً وحافظاً وحارساً للمجتمع ومرفّهاً له.

أو؛ معلماً وقائداً سياسياً ـ بالمعنى اللغوي العربي ـ ملتزماً بقيادة الناس وتربيتهم على أفضل شكل، بحيث ينتقل بالناس من وضعهم الروحي والاخلاقي والفكري والاجتماعي القائم إلى وضع روحي واخلاقي وفكري واجتماعي لم يتوفروا عليه من قبل[١٣].

الأول عند شريعتي هو سمة (الخادم).

أما الثاني فهو سمة (المصلح).

ويوجههما بعمق مع معطيات فلسفة التاريخ والإنسان والحياة ـ التي يقيمها على فلسفة الصيرورة ـ في أن وظيفة الأول (الخادم) هي عبارة عن إعانة الشخص في (وجوده)، بينما وظيفة الثاني (المصلح) هي إعانة الشخص في (صيرورته(**))[١٤] ومن هنا ينتهي شريعتي إلى أن؛ فلسفة

← أنثروبولوجيا لدراسة ماهية الشرق والغرب على أساس نظرتيهما للإنسان والدولة.

(*) في الحقيقة هذا التقسيم هو أقرب إلى ماهية الحكم منه إلى ماهية الحاكم.فهو يمثل اتجاه الحكم، ولكن الوجه التعبيري للتصنيف أخذ من جانب مَن يسوق الاتجاه.

(**) سحب شريعتي مفهومي الوجود والماهية من إطارهما الفلسفي الجامد ووظفهما في البعد الاجتماعي وفلسفة التاريخ، وهو المنحى الذي تميز به في الاتجاه الاجتماعي لفهم الدين بعيداً عن الانساق الفلسفية التي ضاع داخلها مبحث الإنسان. واستطاع أن ينجح في ذلك نجاحاً لم يضاهيه مصلح منذ حركة الإصلاح نهايات القرن التاسع عشر حتى أيامه. يقول في التأصيل والتفريع ←

الدولة والحكم والقيادة الحقة هي تحمّل مسؤولية (صيرورة المجتمع) لا (وجوده)[١٥]. وهذه هي ماهية الإمامة للناس في الإسلام.. فهي:

- إدخال الأركان الأربعة للأمة (الاختيار، الحركة، التقدم، الهدف) في قطار الصيرورة.
- إحداث عملية التغيير والصنع والتكميل والإكمال للمجتمع بنقله من وضع قائم راكد إلى وضع ينبغي التوفر عليه.

← لهذين المفهومين: ((إن كل ما موجود في الطبيعة جاء بعد نشوء ماهيته، أي أن نشأة الماهية تسبق الوجود، وهذا هو الصحيح، فمثلا أنا نجار أريد أن أصنع منضدة لقياسات ومواصفات معينة، وبوزن محدود، ومن نوع معين من الخشب، ولغرض كذا استعمال وكيت خصائص... الخ، وهذا كله ماهية سبقت صناعة المنضدة أو وجودها، فالعملية صارت كالآتي؛ أن تكون ماهية المنضدة في ذهني ثم آتي للمنضدة إلى حيز الوجود.

كأن الله تعالى صور كيفية كل الأشياء التي صنعها في غرضه ثم أعطى لهذه الماهية للوجود. وعلى سبيل المثال أراد أن يخلق أسداً بشكل جسم وذنب ورأس ولون معين وشجاعة وقدرت معينة وكل خصائص الأسد، فكان هذا الأسد في نيته، ففي البداية كانت ماهية الأسد في إرادة وروح الله سبحانه ثم شرع بخلقه وجعله موجودا في العالم الخارجي. إذن فإن كل الأشياء تسبق الماهية فيها وجود ذلك الشيء. وهذا يعني بأن ماهية هذه الأشياء تؤدي إلى تحقيق وجودها ما عدا الإنسان الذي أعطاه الله وجوداً في الوهلة الأولى، أي وجد وجوداً صرفا هل هو عدد مثله واحد، خمسين، ستين، سبعين، أي شكل من الصناعة وأي لون وكيف وبأية حالة سيئة، حسنة، قبيحة، جميلة ولأي واحدة منها.

رأن هذه الكينونة وهذا الموجود بدون أي شيء شرع ببناء كيفيته لذاته واختار ما يريد بنفسه فاختار وصمم وعمل وفي هذا التيار اكتسب لنفسه الصفة والماهية وأصبح إنساناً. نوع الإنسان في الأمس واليوم على وجه الأرض ظهر للوجود بمعونة الله سبحانه فإن الله منح المصل الأصلي أو الخميرة الأولية وأخذ يظهر هذه الخميرة بالشكل الحالي ، فأعطاه الماهية أو الجوهر. وكل هذه الصفات التي تؤلف بمجموعها كيفية الإنسان اليوم تحققت بواسطة التاريخ)). انظر؛ شريعتي، علي، الإنسان والتاريخ، ترجمة خليل علي، دار الصحف، طهران، إيران، ط١، ١٤١١هـ، ص١٥-١٦.

- إحداث هجرة آفاقية وأنفسية للمجتمع لا هجرة جغرافية.
- إقامة القيم الاجتماعية على أساس رسالة ثورية وفكر تغييري، باتجاه تحقيق المثل والقيم، وقيادة الجماهير باتجاه التعالي.. باتجاه تحقيق:

الكمال لا السعادة.

التحسين لا الراحة.

الإصلاح لا الخدمة.

الرقي لا الاصلاح.

الخير لا القوة.

الحقيقة لا الأمر الواقع.

ويفضل شريعتي أرقى عنوان تميزي لوظيفة الإمامة والسياسة إنها (بناء الجماهير) لا (إدارتهم وحفظهم)[١٦].

بين ولاية الفقيه وولاية المفكر الملتزم

إتضح أن شريعتي يدين الاتجاه الديمقراطي للحكم.. أي ذلك الذي يحمل في فلسفة حكمه مسألة الرفاه والخدمة، وينادي بالاتجاه الثاني، الذي تبنى فلسفة حكمه على أساس الإصلاح وبناء الجماهير، هذا الاتجاه افضى - كأس - إلى الوصول للمحور الأهم في المسألة بتدشين المذهب السياسي الإسلامي الذي يجمع فلسفة الحاكم والمحكوم، فخرج عن ذلك بوجه آيديولوجي إسلامي بالغ أسماه مذهب (قيادة المفكر الملتزم)، يعتبر أبلغ وجه في مسألة الحكم في الفكر الاجتماعي السياسي العالمي والإسلامي،

كونه لم يطرح المذهب منفصلاً عن الوجوه الآيديولوجية الأخرى المطروحة في المسألة عالمياً حصراً بالإطار الإسلامي، كما اعتيد من غيره من المنظرين الإسلاميين للمسألة، علماً أنه لا اختلاف لمذهب شريعتي السياسي هذا عن مذهب الإمام الخميني في (ولاية الفقيه) إلا في بعض الحيثيات من جهة التوجيه اللغوي وبعض الأطر التي تتناول الشخصية المعرفية للحاكم.. وإلا فهناك التقاء جوهري كبير، بما سيجليه التفصيل، مع فارق نوع المعالجة وآليتها وسعتها وعمقها بين المعلم شريعتي والإمام الخميني.

تحمل التسمية لهذا المذهب (ولاية المفكر الملتزم) حين تفكيكها محورين مهمين.

أحدهما؛ بعد (المفكر)، وهو مرسل من شريعتي في اتجاه المؤسسة الدينية واطروحتها في المسألة.

ثانيهما؛ (الالتزام) وهو مرسل من شريعتي في اتجاه المثقفين الليبراليين وأنصار الديمقراطية والآيديولوجيا الغربية عموماً.

أما مع الأول، فشريعتي يريد ولاية (المفكر) لا (الفقيه) وسبب ذلك يترشح عن الإشكالية التي بات يمحور أعماله في الاصلاح الديني حولها... أي مسألة فقدان الآيديولوجيا ـ عند المؤسسة الدينية وفقيهها ـ كمنظومة تغطي تحديات الواقع وتنفساته، التي كانت خالية من الإجابات الإسلامية التي تحتكرها المؤسسة الدينية.

إذن الفارق بين الفقيه والمفكر هو أن الأول لا يملك آيديولوجيا إسلامية شاملة لكل مناهل الحياة على عكس المفكر(*) في ذلك. وهذا لا يعني أن

(*) لا يريد شريعتي بالمفكر هنا مطلق التسمية التي تشمل عادة في الساحة الثقافية غير الحامل للمعرفة الإسلامية أيضاً، بل حتى غير المتدين، وإنما أراد ذلك المسلم الذي وعى الإسلام كاملاً←

ولاية الفقية (النظرية السياسية للإمام الخميني) لم تعي ذلك، وإنما من الأسس الأولى لها هي ولاية الفقيه الواعي - لا فقيه الحيض والنفاس كما أسماهم الإمام - الذي يتحرك بالإسلام في جميع مسارات الحياة، وهو يضاهي إلى حد كبير المفكر عند شريعتي، إذ يجمع بين معرفة الدين ووعي الحياة وإدراك الواقع المزامن له، وعلى حد تعبير الإمام الصادق (ع)؛ يكون أعلم بأمور زمانه. إلا أن الإمام الخميني لا يوجب على الفقيه تلك الكثافة المعرفية، فقد يقبل بالمعارف التقليدية للفقيه بشرط الوعي، وهذا ما لا يقبله شريعتي في نظريته،سيما أن شرط الوعي لايتم مع فقدان تلك الإضافات المعرفية، وهو ما يعطي نظرية شريعتي متانة.

فالفقيه الكلاسيكي يملك إطاراً ضيقاً- من معرفة الإسلام- لا يمكن به أن يلوح تلك الآيديولوجية الشاملة للحياة، وبالتالي عدم قدرته على قيادة المجتمع (الأمة) نحو الهدف، إذ الإسلام عند شريعتي - خلافاً للأديان الأخرى مثل المسيحية - ((يتدخل في كل مجالات الحياة الفردية والاجتماعية المعنوية والمادية وينظر إليها، ولكن الفقه بمعناه الاصطلاحي اليوم هو فرع

← وامتلك آيديولوجية ومنظومة فكريه شاملة تغطي ما يحتاجه الواقع بما يستجد فيه، وهذا يستدعي اطلاعه على علوم خارج إطار المعرفة الدينية، وهو ما سيجمع مذهب الإمام الخميني وشريعتي في جهة ويختلف عنه في جهة، إذ الإمام الخميني في حكم الفقيه، كان يريد به الفقيه الواعي لمسارات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فعين ما أراد شريعتي نفيه عن القيادة واحترز عنه في مذهبه، نفاه الإمام الخميني أيضاً.. أي أن الإمام كانت نهضته قائمة على محاربة الفقيه الكلاسيكي والذي أسماه بفقيه الحيض والنفاس، سيما أن مقولة الوعي التي أرادها الإمام الخميني. للفقيه، هي المقولة المركزية عند شريعتي في هذا الخط، هذا من جهة، ولكن من جهة أخرى لم يوجب الإمام الخميني تلك المعارف والإضاءات المعرفية الحديثة على الفقيه كي يأخذ مشروعية حكمه وهو ما لا يرضاه شريعتي في نظريته.

من فروع العلوم الإسلامية، وبالتالي فهناك كثير من القضايا الإسلامية أو أبعاد عديدة من قضية إسلامية ما، لا تطرح في الأساس وتبقى مجهولة، وإن طرحت، فهي تطرح في حدود الفقه أو بشكل سطحي ومجمل، ومن هنا فهناك اليوم جزء كبير من حقائق القرآن المتعلقة بعلم الإنسان وفلسفة التاريخ والاجتماع والعلوم الطبيعية، والقسم الاعظم من العناصر التي تشكل مدرسة الإسلام من الناحية الاقتصادية والنفسية والاخلاقية والفلسفية والسياسية.. في سبيلها إلى التواري في الظلام، أو تعلن كأمور سيئة وملتوية ولا أثر لها في الأذهان))[١٧]. والسبب هو عدم قدرة الفقهاء على الخوض في ذلك.

ومن هنا يكون واضح جدا أن شريعتي يقيم أحقية الموقع على أساس قاعدة (الكفاءة)[*] والضرورة،الأمر الذي لا يمكن معه أخذ ذلك الموقع من قبل شخص ما لقيادة الأمة وجماعتها ومجتمعها، دون الكفاءة التي تتخذ منحى نسبيا في مشروعية امتلاك الموقع من ناحية حيثياته وحاجاته المثلى. فهنا مثلا مع مسألة الإمامة والقيادة.. تتعلق الكفاءة بالقدرة على سوق الأركان الثلاث للأمة (القرار الحر، الحركة، التقدم) نحو الهدف. وهذا (السوق) والقيادة للأركان يستدعي بالتأكيد وعيا شموليا وباتجاهات عدة محورها إدراك الآيديولوجيا الإسلامية، والواقع المحيط. ولكن ليس للفقيه

(*) وهي مقولة عقلانية عامة خارجة عن أي نطاق ديني أو مدرسي، والتي عن طريقها حلت إشكالية تاريخية، يختلف في ثبوتها بسبب الاختلاف في المدرك (النصي) بين مذاهب عدة فتجاوز شريعتي ذلك بإقامته ما اختلف فيه على أساس مبادئ عقلية لا يختلف فيها، انتزعها من غير سابقة، وللأسف لا يناسب الهامش لطرح تلك الإشكالية التاريخية - سيما أنها مذهبية - وتلك المبادئ وتأصيلها.

الكلاسيكي من ذلك شيء وإنما فقط؛ أما الفقيه المستنير(*) الذي تبدأ معارفه من داخل المؤسسة الدينية باتجاه معارف المجتمع المدني الحديث في مؤسساته الجامعية والإعلامية ليبلغ وجه المفكر، كما هو الشأن مثلا مع الشهيد محمد باقر الصدر، والشهيد مرتضى مطهري، أو بالاتجاه الآخر الذي يبدأ من معارف المجتمع المدني الحديث في مؤسساته باتجاه العلوم الدينية للمؤسسة(**) والجمع التام كما هو مثلا مع الدكتور حسن حنفي، وطه عبد الرحمن وغيرهم. فهناك عقائد كالتوحيد والمعاد والعدالة، والإمامة والشفاعة والاجتهاد والعبادة والسنة والتقوى، أو أحكام كالحج والزكاة والجهاد والتقية والتقليد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها(***).. يجدها شريعتي؛ أنها قضايا تحتوي إلى جوار جانبها الفقهي جوانب اجتماعية واقتصادية وسياسية واخلاقية وفكرية وعملية ومتعلقة بعلم الإنسان، عميقة جدا وقوية، ولكن لأنها قضايا دينية، يتوقع الناس من الفقيه

(*) أبرز مقولة يريد شريعتي مسارها في ولاية المفكر.. هي مقولة (الوعي) - بالإسلام الأصيل والواقع-. هذه المقولة بدت بارزة مع كثيرين في المؤسسة الدينية في الخط التنويري منه، سواء مع المذهب السني أو الشيعي، وولاية مرشد الثورة الإسلامية في إيران الإمام علي الخامنئي.. هي أرقى مصداق لهذا النوع في مقولة الوعي. سيما أن هذه الإمام من الذين يوافقون كثيرا آفاق شريعتي وتأثروا بها.. إضافة.. إلى احترام شريعتي وإعجابه بشخصية ووعي الإمام الخامنئي.

(**) سيما أن معرفة الإسلام غدت غير محصورة مع المؤسسة الدينية بل بدت هزيلة أمام المعارف التي تطرح من خارج هذا الإطار.

(***) ناهيك عن مفاهيم خارج إطار الموروث الديني.. المفاهيم التي تمثل تحديات حضارية تنبثق عن الواقع المستجد سياسية كانت أو اجتماعية أو اقتصادية أو أخلاقية أو فلسفية تختلف من جيل إلى جيل، والتي اعتبرها شريعتي المحاور الأهم التي يجب على الآيديولوجيين الإسلاميين تأصيل حلولها. كي لا تبقى الآيديولوجية ناقصة، ومن هنا ارتأى أن ((الاجتهاد في الآيديولوجية لا غير)) كما أسلفنا.

أن يعلمه أياها من كل نواحيها. مع أنه ليس لـه ذلـك، إذ تحتاج تلك الحيثية إلى تخصص بالمعنى العلمي المعاصر، وليس شأن الفقيه وحده، فمثلا مسألة الإمامة كما أن لها بعد أخباري وكلامي كذلك لها اتجاه اجتماعي وسياسي وفكري، وينبغي للوقوف عليها أن تحلل منطقيا وعلميا من هذه الجوانب على أيدي علماء الاجتماع والسياسة وعلى ضوء، المدارس الآيديولوجية المتنوعة، والنظم الحكومية والانظمة الطبقية والاجتماعية وفلسفة القيادة. أي يجب أن تبحث من كل تلك الزوايا(*). إذ بهذه الوجهة من التحليل العلمي للمسألة تصبح (الإمامة) قابلة للطرح وتغدو جديرة بالقبول من الناحية العقلانية في أوساط المفكرين والمتعلمين في كل عصر وحضارة، وبالتالي يكون ركن (الحركة) للأمة ماضيا في ديناميته. إذ بهذا الطريق فقط تتحرك العقائد الدينية في محاذات التطور والتكامل في المجتمع والثقافة والعلوم[١٨]. حينها يمكن بهذا الاتجاه القيادي (المفكر الآيديولوجي) أن تكون هناك مسألة بناء الجماهير في التغيير والصنع، طالما ستتوفر الأركان الأربعة للأمة بكل فعالياتها؛ (فالقرار) سيتخذه الناس ـ ولو بعد حين بما سنلاقيه من نفي المذهب للديمقراطية غير المسؤولية ـ إيمانا بالآيديولوجية وقناعاتهم بجدواها.. أما (الحركة) فستأخذ حيويتها في المجتمع بما ستمنحه الآيديولوجية الحية القائمة في ديناميتها على صيرورة الإنسان، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ما توفره الأسوة أو القدوة القيادية من شحنة في

(*) من هنا يلاحظ منهج شريعتي في تناوله للقضايا الدينية، بإدخالها دائما إلى الفضاء المعرفي الذي انتهى إليه الوعي البشري بكل آلياته، بحيث تكون المسألة مطروحة للإنسان والوعي العام غير محصورة بإطار عقدي معين . وهذا ما لم تتميز به باقي الاطروحات الإسلامية إلا القليل القليل. لذا كان الرجل ملكا للفكر العالمي.

ذلك.. وأما (التقدم) فبما أنه شكل من أشكال التكامل، فستصنعه الآيديولوجية حين صنعها الوئام بين الأنا والعالم، والذي يفضي إلى تلقائية التقدم كسنة تاريخية، وبالتالي فهي تضع الفرد في نطاق الصيرورة، وذلك بالتزامه مع القائد في المسار نحو الهدف الذي ما فتئ القائد ملتزما له.

تبقى مسألة (الالتزام) الذي يشكل قيدا للمفكر في ولايته في مذهب شريعتي (= قيادة المفكر الملتزم)، فهو موجه إلى الإشكالية التي تثيرها التيارات الليبرالية في الحكم الديمقراطي البرلماني الانتخابي. فهؤلاء يعتبرون؛ أن اتجاه بناء الجماهير بالانصهار مع مسار المفكر الملتزم في آيديولوجيا إصلاحية وإلجائهم نحو ذلك الهدف للتغيير والصنع بما يخدش الحرية، سيفضي إلى الاستبداد الفردي، ويضعف جبهة الحرية، إذ ((الدكتاتورية يمكنها أن تطرح نفسها على هيئة القيادة))[١٩].

هذا الإشكال يتوجه إلى خط شريعتي من أولئك بشقين؛ إحداهما في جهة خدش الديمقراطية وحسر بعض فضاءها، والشق الآخر من جهة ما يفضية إلى الاستبداد.

يعي شريعتي جيدا هذه الإشكالية في خط (بناء الجماهير) والتي مفادها؛ أن هذا الخط هو الأسهل تبريرا في إنبثاق الدكتاتورية[*]، لذا حينما يعود للتاريخ يجده ـ هذا الخط ـ هو المدعى على طوله، كونه ينطوي على إمكانية تبريرية كبرى بيد النظام الاستبدادي، وسبب هذه الحالة عند

(*) بل هو من أثار سوسيولوجية التبرير للديكتاتورية التي يمتلكها خطه، وأشكل بها على نظريته قبل أن تعي الآيديولوجيات المناوئة ذلك، فقط كانوا يثيرون مآل نظرية (بناء الجماهير) أو حكم الفرد إلى الاستبداد كواقع تاريخي دون وعي أسبابها.

شريعتي يصلها بغوصه سوسيولوجية بالغة؛ هو أن المعلم (الذي يمثل خط البناء والتغيير) أشبه ظاهرا بالشرطي منه إلى الخادم[٢٠]. فيعود إلى التاريخ ـ وهو المرجع الأوفر معرفة عند شريعتي في مجال العلوم الإنسانية ـ ليجد؛ أنه ليس هنالك دكتاتور فيه لم يطلق على نظامه الاستبدادي (سياسة إصلاح الجماهير)، وغاية ذلك؛ أن هذه السياسة تقتضي شيئا من وظيفة الشرطي في استبداده، إذ التغيير والاصلاح والصنع والصيرورة تملك وجها متينا من ضرورة الانضباط والالتزام والتقييد والكفاح والتخلي عن الكثير ضريبة للتغيير، ومن هنا دخل إلى ماهيتي الشرق والغرب، فسبب بروز القيادات الثورية في الشرق باشكال استبدادية، ـ تارة باسم دكتاتورية البرولتياريا، وأخرى باسم حكومة الحزب الواحد، والشخص الواحد، ورئيس الجمهورية مدى الحياة ـ هو أنَّ الشرق يتبنّى فلسفة الحكم القائم على إتجاه الإصلاح لا الخدمة[٢١] كل هذا كان يعيه شريعتي.. أي ترشح الديكتايورية عن خط بناء الجماهير. لذا خاض في سيسولوجيته التاريخية في الشرق قبل أن يثير الليبراليون ذلك، ولكن كيف يرفع ذلك وهو يؤمن بفلسفة الحكم القائمة على (بناء الجماهير واصلاحهم)؟ هنا تأتي مقولة الالتزام.. إذ علاج ذلك لديه، ومنع حدوثه(=الاستبداد) يكون بوجود قيد (الالتزام) للمفكر في ولايته.. أي يكون ذلك المفكر ملتزماً بأركان الآيديولوجيا في جهة الإمامة. فمن مميزاته أن يكون ملتزماً بـ (التربية، والتغيير، والتكامل)[٢٢] لمجتمعه وأن يحمل (مسؤولية العدالة الاجتماعية، والعدالة الطبقية)[٢٣]. كذلك عليه أن يسير على ما سار عليه قادة الآيديولوجيا وقدوتهم ـ الرسول (ص) وآله وحوارييه ـ في ثلاثية تمثل هذا المسار؛ (العقيدة، الوحدة، العدالة

الاجتماعية)[٢٤] ومن مميزاتها الأهم.. أن يكون متوفرا على اقتضاءات الآيديولوجيا ، وملتزما بها: (الإيمان، المسؤولية، الصراع، التضحية)[٢٥].

كي لا يبقي ثغرة في مذهبه أمام الإشكالية التي يحملها ـ سهولة تبرير الاستبداد فيه ـ يضع شروطا أخرى تمثل بدورها مساحة محورية في الآيديولوجيا لرواق الإمامة.. يجعلها (= الشروط) بغية توفير حالة ما تسمى بالنقاء الثوري (النقاء الثوري)[*] كحاجز عن كل ما يفضي إلى الاستبداد والانحراف. فالإنسان المسؤول الملتزم برسالة من أجل الناس، والمجاهد في سبيل عقيدة إنسانية ينبغي أن يقيم حياته عند شريعتي على مبدأين:

الأول: أن لا يملك شيئا.

حتى لا يتحول إلى (محافظ) خوفا على ضياع ما يملكه.

الثاني: أن لا يكون راغبا في شيء.

وذلك حتى لا ينجرف وينزلق من أجل اكتسابه، أو يبدي ضعفا بالنسبة له[٢٦].

كما أن الاستبداد هو خروج عن رسالة الثورة وأهدافها الفكرية، أي يكون الفرد الحاكم حينها خارج نطاق الآيديولوجيا، مستبدا بالرأي الشخصي لا برأي الآيديولوجيا وقيمها، بينما الاستبداد بأهدافها هو تعصب حسن يقع تحت مقولة الثبات والإصرار والتمسك، فمع المفكر الملتزم يكون الالتزام والاستبداد بمعطيات الآيديولوجيا هو تحرك إرادته تحت إطار قوانينها، فلا يكون الأمر بعدها استبدادا.

(*) يعالج الإمام الخميني ذلك في ولاية الفقيه بشرط العدالة (=الاستقامة على جادة الشريعة)، أي الالتزام الكامل بقيمها، وهو ما يريده شريعتي.

أما مع مسألة الديمقراطية ونظامها، فهي فضلا عن إنها تمثل الاتجاه السلبي لنظام الحكم الذي ينبني على (الرفاه والراحة) المضاد لفلسفة الإنسان في وجوده، يجدها شريعتي من جهة واقعها التاريخي الحديث؛ إنها ترفض من ناحيتين: الأولى: أن المطالبة بحرية الانتخابات اصطدم بمصير أخذ بالعالم الليبرالي إلى متاهات أضاعت الإنسان وحريته. والثانية: إن هذا الشعار مختص بفئة المثقفين المرفهين من أنصار الحرية، وهؤلاء منهم طلاب كرسي عادة، أما الطبقة التي تتحمل أعباء الاستضعاف والاستغلال منذ قرون فهي تختنق وتموت أثر الجوع والعذاب، وليس لها أمل من المناضلين البرلمانيين ولا الليبراليين الذهنيين، ولا تتطلع هذه الطبقة لمجتمع تكون أوروبا جنته وأمريكا خياله[٢٧].

كما أن الانتماء إلى هذا الاتجاه من الحكم في قيادة المفكر الملتزم وخط (بناء الجماهير) يستدعي من الفرد أن يكون ملتزما مسؤولا عن شرط هذا الطريق،والذي يفرض في مساره؛ (الإيمان والتضحية والصراع والمسؤولية) وهي ضرورات الصيرورة التي تمثل جوهر خط بناء الجماهير، وذلك لجوهريتها في فلسفة الإنسان.

لذا فالأمة عند شريعتي حتى تسير في ذلك الخط الجوهري لفلسفة الإنسان ،أي كي تستطيع أن تمتلك الصيرورة في وجودها، عليها أن تكون ملتزمة مسؤولة مضحية بكثير من راحتها، فهي ليست (مجتمعا يحس أفراده بالراحة والسعادة المستقرة، وليست مجتمعا يتخذ التحلل من القيود والمسؤوليات والرفاه والاستهلاك، والعيش بلا هدف ملاكا لحياته)[٢٨]، إذ هذا خلاف فلسفة الإنسان في وجوده، وبالتالي خلاف الفلسفة السياسية لآيديولوجيا الأمة، فحياة الفرد فيها ليست حرة طليقة، بل ملتزمة مسؤولة.

كما أنه حين الانتماء، يلزمه أن يعرف إمامة هذه الأمة، ويقبلها ويؤمن بها، ويلتزم باتجاه بوصلتها وإن خالفت حريته. لذا فمن المحتم أنها ستفضي إلى فقدانه بعض إحساسه بالاطمئنان والراحة(٢٩).

ومن هنا تأتي إدانته للديمقراطية الطليقة، وطلبه لشيء من الاستبداد، حسب التعبير الشائع وإلا فهو(=الإلتزام) هنا يحمل دلالة الإلتزام والإصرار المرافق للإصلاح والصلاح والفلاح، وهو ما لا تمنحه الديمقراطية الطليقة، ولهذا يرى: ((إذا كان هناك بعض الأفراد ممن يفضل الحياة المستقرة الراكدة على الحركة والتكامل، أو لا يقر الاتجاه الثاني - بناء الجماهير - فليس لرأيهم موقع في حياة الأمة))(٣٠). وقد يبدو للوهلة الأولى أن هناك تناقضا في أفكار شريعتي، فهو من جهة يمركز فكره في الاجتماع السياسي في الاتجاه الشعبوي.. أي (أولوية الشعب) والجماهير ومحورته الآيديولوجيا في إنقاذ الناس وجودا ومصيرا، ومن ناحية أخرى نجده يرفض منح الديمقراطية لهم. إلا أنه حين الغور في المسألة وواقعها، نجد أن الأساس والغاية في أدلجة شريعتي لهذا البعد الاستبدادي في نظريته (ولاية المفكر الملتزم) لا يزال هو الناس والمستضعفين، وذلك؛ أن رفضه للديمقراطية الطليقة، هو لدفاعه وحفاظه على الديمقراطية عينها، ولكن هنالك فارق كبير بين ديمقراطية النظام الليبرالي والديمقراطية المسؤولة التي تتبناها نظرية شريعتي يبلغ حد التناقض، وهو ما سيتضح لا حقا من قيام مذهبه على الديمقراطية الموجهة أو المسؤولة، بل يصل أحيانا إلى تركها أصلا في بعض المراحل نتيجة لمقولة (التأهيل)، بما ستطرق كمقولة تأسيسية لاحقا في مسألة الحرية.

عموما، يدين شريعتي في فلسفة الإمامة والقيادة الديمقراطية الطليقة، ويرفض إقامة مسار الأمة على رؤية الجماهير، إذ أن: ((الإمامة (=القيادة)

لا تختار هدفها على أساس قبول العوام(*) أو منافع الخواص))[٣١]، وإنما على أساس العقيدة التي تحملها رسالة الأمة، وبالتأكيد تنطوي هذه العقيدة على (ما ينبغي أن يكون) خلافا (لما هو كائن) الذي يسير به الناس، أي لا يقوم اختيار الرسالة على أساس المصلحة، بل على أساس الحقيقة.. كما أن هذه الحقيقة عند شريعتي لا يطرحها إلا آحاد الأمة وحاملي آيديولوجيتها، لا عوامها واصحاب المصلحة فيها[٣٢].

وهذا الوجه للنظرية بعيد جدا عن القيادة الفردية الاستبدادية (الدكتاتورية) من جهة؛ أن (القائد) المفكر الملتزم حينما يسوق المجتمع والفرد في مضمار الصيرورة (مما هو عليه) إلى (ما يجب أن يكون عليه)، وبأي ثمن ممكن ولو على حساب الديمقراطية، لا يقوم على أساس الرغبة الشخصية، بل على أساس الفكر الثابت الذي يلتزم به الإمام أكثر من أي فرد آخر[٣٣].

القائد والتعيين.. بين الانتخاب والتشخيص (= بين الحق الخارجي والذاتي)

يبحث شريعتي عن الصورة الأمثل في مسألة تعيين القائد الإمام مارا بدوره على جميع الصور المعروفة لها في التاريخ ـ سيما الحديث منه، والأمثل عند متنوري القرون الأخيرة ـ من (التنصيب، والانتخاب، والوراثة

(*) أيضا تقترب هذه النقطة كثيرا من وجهة الإمام الخميني في (ولاية الفقيه) في زاوية الصلاحية المطلقة للقائد.

والانقلاب، وغيرها) معتمداً في بحثه هذا على أساس ما تَفرَّغ منه تأسيساً في الصورة المثلى للقيادة القائمة على فلسفة الاصلاح والتغيير.

يرفض شريعتي كل وجوه التعيين هذه، بعد تناوله مقولات فلسفية مثلت في بحثه مقدمات منهجية وأسس عقلانية لا تنحصر في إتجاه مدرسي معين. وذلك بتأصيله لفلسفة (الموقع) ودخوله لروحها مضيئاً ذلك بآليات من هنا وهناك في العلوم الإنسانية.

فهو يجد؛ أن (الموقع) ينطوي على ظاهرتين: نحو منهما يحتل به الإنسان الموقع بمساعدة عامل خارجي، نظير رئاسة المؤسسة، حيث يتم النصب من قبل المسؤول الأعلى لها. ونحو من (الموقع) يحتله الإنسان عن عامل داخلي ذاتي.. أي منشأ هذا الحق من امتلاك الموقع هو (ذات الشخصية) وليس النصب أو الانتخاب أو الوراثة، إذ التعيين في كل هذه الأشكال ينشأ من خارج حدود الشخصية.

ففي النصب: من الأعلى.

وفي الديمقراطية (الانتخاب): من الجماهير.

وفي الوراثة: من ظهر الأب وصلبه[٣٤].

وهذه تمثل عوامل خارجية عن حق الشخصية في الموقع.

فلم يُنَصبْ[*] (بتهوفن) موسيقاراً نابغة، ولم يورث ولم يُنتخب لذلك، وإنما ذاته بكفاءتها جردت له هذا الوصف، على عكس ـ مثلاً ـ

(*) أي أن المسألة إخبارية وليس إنشائية جعلية ـ حسب الإصطلاح ـ، لذا شريعتي لا يقبل رؤية التقليديين في أن تعيين الإمام المعصوم إنشائي جعلي بالنص من الله تعالى، وإنما إخبار عن واقع موضوعي، ينحصر بالإمام، كما تنحصر اعلى قمّة في جبل (إيفرست).

تعيدني هذه المسألة إلى حادثة جمعتني بشخصين من النخبة، يختلفان في شيء من فكرهم ←

(خروتشوف) رئيس وزراء السوفيت، حيث كان له ذلك عن عامل خارجي. ولم ينصب (الأسد) أقوى الحيوانات، ولا شلال (نيغارا) أضخم الشلالات، ولا نهر (الأمازون) أطول الأنهر، وإنما هو واقع موضوعي وحقيقة في ذات الأسد والشلال.

ومع هذين النحوين في فلسفة (الموقع) يصل إلى أن الإمامة في مذهبه السياسي، يجب أن تكون حق ذاتي ناشئ من ماهية الشخص، إذ منشأها ذات الإمام، وليس عاملاً خارجياً كالانتخاب أو النص، فهو الإمام والقائد سواء نُصبَ أولاً.. أُنتخب أو لا[٣٥].

وعلى هذا ينتهي إلى مسألة (التعيين) للقائد.

أما الانتخابات فالمسألة هي تعيين الشخص في الموقع ونصبه، ببركة خارجية دون حق ذاتي.

← التاريخي والعقدي، إذ أحدهما ينتمي إلى مذهب دون الآخر. سأل أحدهم ـ اختصاص فلسفة ـ الآخر؛ كيف يمكن أن تبرهن لي بحق الإمامة لعلي بن أبي طالب، فبدأ الآخر يجيب حاصراً إجابته في حق الإمامة لعلي بن أبي طالب بالتعيين بالنص، فلم يجد جدوى برهاني وإقناعي عند السائل، إذ مسألة النص تتعلق بإثباتات تاريخية تعتمد التوثيق التاريخي لرجاله وهؤلاء الرجال مختلف في وثاقتهم والأخذ عنهم، إضافة إلى الخلاف في مسألة الفهم والتأويل للنص، أي هناك خلاف في (السند والمتن)، الأمر الذي لم يجعل السائل يقتنع، بينما الإشكالية وما فيها؛ إن صاحبنا المجيب انطلق في إثبات مسألة التعيين بحق الإمامة عن طريق النص، وليس عن طريق كفاءة الإمام وحقه الذاتي. فلا حاجة لنص؛ سواء من الله تعالى مباشرة أو من الرسول (ص)، وإن جاء تأكيداً.

وإني لأتأسف، أن شريعتي طرح هذه المسألة وعلاجها منذ (٢٥سنة)، وللآن لم يصغ لها (علماً أن صاحبنا الذي يتكلم بعقيدة النص ممن يمثلون النخبة الممتازة مما يدل على عدم هضم الأمة وإحاطتها بفكر عمالقتها، مما سيفضي إلى تعثر وتأخر في المسار)..

أما في النظام الذي يتبناه شريعتي (ولاية المفكر الملتزم) فالمسألة هي إعلام وإعلان وتشخيص[٣٦] صاحب ذلك الموقع الذي لا يكون لغيره، وبالتالي فمسألة التعيين للقائد لاتتم بنظرية الانتخاب والترشيح الجماهيري التي اعتمدتها والنظم السياسية المختلفة التي تمثل الاتجاه التقدمي في العصر الحديث[*]. وإنما تتم المسألة بعملية التشخيص له، والبحث عنه وكشفه، وهذا الكشف عند شريعتي يتم من آحاد الأمة الذين يمثلون رسالة الأمة.. أي أن الجماهير التي هي منشأ السلطة في النظام الديمقراطي، لا ترتبط بالإمام ارتباطها بالحكومة عن طريق الانتخاب، وإنما ارتباطها ارتباط الناس بالواقع، فهي لا تعينه بل تشخصه.. وبهذا فلا إنتخابات[**] مع إمامة المفكر الملتزم وولايته[٣٧].



وطالما أن شريعتي في الفكر الاجتماعي السياسي وفلسفته، يرى الاولوية بل الأمثل في نظام الحكم هو قيامه على التغيير الثوري للمجتمع الراكد وتغييره وصنعه، وبناءه وتقدمه، بتغيير شبكة علاقاته الاجتماعية، حسب تعبير مالك بن نبي، والتي يرى البناء الحضاري قائم على ضبطها بشكل تصل به حالة الانسجام، والتي لا يهبها إلا ذلك الهدف الذي تريده

(*) وفي هذا تتضح العبقرية التي يرتقي بها شريعتي بتفوقه النظري ووقوفه على فلسفات في الاجتماع السياسي، لم يصلها حتى التيار التقدمي الغربي في القرن العشرين وما انتهى إليه في هذه العلوم.

(**) هذه المسألة تتم في بادئ الخطوة التغييرية للثورة، ولكن بعد عملية التأهيل سيكون الانتخاب أو التعيين عينه هوالتشخيص.

الآيديولوجيا - وهو توافق تام مع شريعتي - واستبداله تفكير المجتمع ودينه ولغته والقضاء على الكثير من الخرافات والمعتقدات الزائفة، واجتثاث العادات والتقاليد المتآكلة.

طالما تبتني المسألة على ذلك، فحينئذ لن يصلح النظام الديمقراطي بالشكل الغربي المعاصر لها، إذ لا يمكن للجماهير ولن ترغب انتخاب تلك القيادة التقدمية وشخصها(*) وهو يعارض أو يتطلع للقضاء على السنن والعادات والتقاليد التي يتبناها ذلك المجتمع، ويرغب باستبدالها بسنن لا زالت الجماهير جاهلة لها[٣٨]، أو غير قادرة على الانسجام معها.

ومن هنا نجد شريعتي يؤمن بقاعدة التأهيل(**) قبل منح الحرية، إذ غير ذلك يكون إساءة لها (=الحرية)، وفي هذا يتكأ على مقولة الفيلسوف شاندل: ((الديمقراطية لمجتمع متخلف وغير واع هو إساءة للديمقراطية عينها))[٣٩].

(*) وأجلى صورة تاريخية لهذه الحقيقة؛ أن كل الأنبياء - والذي لا يشك في صلاحهم وإصلاحهم - أوذوا وشردوا واضطهدوا ورفضوا أيما رفض، فهل كان الأجدى لخدمة المجتمع المكي في اختيار قيادته أن تقوم على الانتخابات بين أربع مرشحين منهم الرسول (ص) وهم يحاربونه، حيث لم يبلغ الرشد بعد. فحينها لو أنتخب: أبو سفيان أو أبو جهل أو مسيلمة الكذاب.. ستكون الديمقراطية أساءت للوجود الاجتماعي.

(**) وهي قاعدة عقلانية، يتفق عليها العقلاء، وتمارسها الشعوب أنى كانت سيما في تشريعاتهم الاجتماعية التي لا تملك تعقيدا إدراكيا ما. فالطفل يبقى تحت وصاية أبيه، دون أن يمنح حرية ما، حتى يبلغ رشده وكذا هو الأمر مع المجنون، والسفيه، والمناط في ذلك هو فقدان الرشد، إذ منحهم الحرية مؤداه ضررهم، فتنقلب حينها الحرية من مصلحة إلى مفسدة، ومن نعمة إلى نقمة، ولن تعود إلى وضعها الطبيعي كمصلحة حتى يبلغ الوعي. علما إن الأصالة عند شريعتي للحرية وليس حضرها، ودليل أصالة الحرية -عنده- للإنسان هو أنه لا يرى بناءا حضاريا للإنسان دون (الحرية + الوعي) بل أن ميزة الإنسان في وجوده أصالة هو ثلاثية (الحرية، الوعي، الإبداع).

يعود إلى ممارسة الرسول (ص) في هذا الشأن ليؤصل مسألة إدانة الديمقراطية(*) والحرية قبل التاهيل. فالرسول (ص) وضع المجتمع العالمي وقتئذ من (الروم، الفرس، الاحباش.. وغيرهم) على مفترق طرق:

إما: الإيمان بمنهجه.

أو: إفساح المجال أمام الرسالة كي تبلغ للجماهير.

أو: السيف هو الحكم[٤٠].

فلماذا هناك خلاف للديمقراطية في الخيار الثالث؟. ذلك أن الرسول (ص)، لا يريد أن يوفر الرفاه للجماهير - أي سمت (السعادة الراكدة) للإتجاه الليبرالي - بل هو مصلح ومغير اجتماعي وقائد تقدمي، يريد أن يأخذ بالمجتمع إلى ماهية الإنسانية.. ((من ما هو عليه)) إلى ((ما يجب أن يكون عليه))، فإذا كان رأي الجمهور فاسدا رافضا لذلك الإصلاح - وهو ما كان - فالرسول (ص) لا يجعل هذا الرأي ملاكا لاختيار السبيل، بل سبيله أن يلتزم بتغيير هذا الرأ ي وتنضيجه[٤١]، شأنه شأن الالتزام مع المدمن في حجره ومحاولة إعادته إلى طبيعته الإنسانية، بما يفرض عليه خلاف رغبته، وما ذلك إلا لأجل ذاته وكيانه، وكما في علاقة الآباء مع طفلهم، وغيره من الأمور التي يسير بها العقلاء في كافة المجتمعات.

(*) من يعلم أن الآيديولوجيا (الإسلامية) تقوم على أصالة الإنسان وأصالة الحرية، يدرك أن هذا الحجر لها طارئ عرضي إقتضائي غايته بقاء ثمار وجدوى عين الأصالتين (الإنسان والحرية)، علما أن أصالة الإنسان والحرية عند الإسلام أرقى بكثير - في جوهر الأصالتين - من مذهب أصالة الإنسان (Humanesim) وأصالة الحرية (Libraliesim) في الفكر الغربي لوقوف النظرية الإسلامية في ذلك على فلسفة الإنسان من جهة ماهيته (صيرورته وكماله)، بينما تقوم النظرية الغربية على أولوية الإنسان في راحته ولذته.

وبالتالي فاتجاه شريعتي هنا في الاجتماع السياسي تبقى فيه القيادة الفكرية والاجتماعية الملتزمة ذات سلطة فكرية وقانونية، إلى أن تستأصل عوامل الهدم والتخريب والفساد، وإلى أن تدرأ الاخطار الاجتماعية الداخلية، وتغسل الادمغة من جهلها، وتطهر العلاقات الاجتماعية.. حتى تتوفر الأمة على حصانة من الوعي ـ تمام عملية التأهيل ـ حينئذ تمتلك كل الجماهير حق الرأي وتشخص قيادتها السياسية والاجتماعية(٤٢). أي أن مسألة حجب الديمقراطية مسألة حينية وقتية إقتضائية.. نهايتها هو توفر المجتمع على اللياقة التي تؤهله للحكم الديمقراطي الحقيقي(٤٣) بحيث يغدو حينها ((الانتخاب)) ـ الناتج عن عامل خارجي عن التعيين ـ يطابق ((التشخيص)) كناتج عن فلسفة الحق الذاتي، بل يصبح الانتخاب عينه عملية تشخيصية، أي أنه في تلك المرحلة ستدرك الأمة أن قيادة الإمام (المفكر الملتزم) هي التعبير عن إرادتها ولن يكون حينها أي توتر أو تناقض بين سيادة الشعب وحكم الإمام.

من جهة أخرى في الدفاع عن مذهبه في إدانة الديمقراطية الليبرالية، يترك الوجهة النظرية في الرد على المذهب اليبرالي، ليتجه إلى المعرفة التاريخية، سيما أنها معرفة تتوحد فيها المدارس المعرفية، كنظرية معرفية محايدة.. فيعرض للمدافعين عن النظام الديمقراطي الانتخابي، مسار نظامهم في التاريخ، وكأنه يسألهم أن يتفحصوا التاريخ؛ هل استطاعت الاكثرية على طوله ـ في أي مجتمع من مجتمعاته ـ حتى اليوم تشخيص افضل شكل لقيادة الإنسانية، فمع أن معظم العالم الغربي قائم على ذلك، إلا أنه من المستحيل أن نجد الانتخابات ـ في أي دولة منها وفي أي زمن ـ استطاعت أن تملك النموذج الأرقى في بلدانها، بل احيانا العكس هو

الصحيح، إذ طالما نجد الانتخابات تتوجه إلى اشخاص يمثلون اتجاه سلبي في القيم، سيما الفضائح التي تخرج بعد أيامهم، سواء كما تخبره مذكراتهم، أو ما تكشفه أروقة المخابرات بعد ذلك.

كما أنه من جهة أخرى في تأكيده تهافت المذهب الديمقراطي، يحاجج ويتحدى أن يثبت علماء الاجتماع؛ أن أكثرية الجماهير تمثل معيارا صارما لتشخيص الأفضل في قيادة للمجتمع، سواء كانت هذه الجماهير بدائية أم نصف متحضرة، أو حتى من المجتمعات الأوربية بعد الثورة الفرنسية الكبرى... بل يلاحظ أن المفكرين التقدميين في كل المجتمعات لا تحالفهم غالبا أصوات الأكثرية(٤٤).

الهوامش

---

(1) محمدي، مجيد، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، مصدر سابق (فصل سابق)، ص٥٣

(2) شريعتي، علي، الأمـة والإمامـة، ترجمـة ونشـر دار الأمـير، بـيروت، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م، ص٣٥-٣٦.

(3) ن ، م ، ص٣٧.

(4) ن ، م ، ص٣٧.

(5) ن ، م ، ص٣٨.

(6) ن ، م ، ص٣٤.

(7) ن ، م ، ص٣٨.

(8) ن ، م ، ص٣١.

(9) ن ، م ، ص٣٩.

(10) ن . م ، ص ٤٢

(11) ن ، م ، ص٤١.

(12) ن ، م ، ص٤٧.

(13) انظر، ن ، م ، ص٤٢ و ص٤٧.

(14) ن ، م ، ص٤٤-٤٥.

(15) ن ، م ، ص٤٥.

(16) ن ، م ، ص٤٦.

(17) ن ، م ، ص٤٧.

(18) شريعتي، علي، الانتظار.. مذهب الاعتراض، طبع مضموما إلـى خمسة كتب أخرى لشريعتي تحت عنوان: ((عن التشيع والثورة))، ترجمة وإعداد وتقديم؛ د.إبراهيم الدسوقي شـتا، دار الأمين، ط١، ١٤١٦هـ /١٩٩٦م ،ص١٣٣.

(19) ن ، م ، ص١٣٣-١٣٤.

(20) الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص٥١.

(21) ن ، م ، ص٤٨.

[٢٢] ن ، م ، ص٤٩.

[٢٣] ن ، م ، ص٤٤.

[٢٤] ن ، م ، ص١٣.

[٢٥] ن. م ، ص ٢١٨س

[٢٦] شريعتي، علي، الإنسان والإسلام، مصدر سابق (فصل سابق)، ص١٩٣.

[٢٧] أبي أمي.. نحن متهمون، الكتاب الأول من ((عن التشيع والثورة))، مصدر سابق، ص١٠٤.

[٢٨] الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص٥٠.

[٢٩] ن ، م ، ص٥٢.

[٣٠] ن ، م ، ص٥٢.

[٣١] ن ، م ، ص٥٢.

[٣٢] ن ، م ، ص٥٢.

[٣٣] ن ، م ، ص٥٣.

[٣٤] ن ، م ، ص٧٢.

[٣٥] ن ، م ، ص١٣٤.

[٣٦] ن ، م ، ص١٤٥.

[٣٧] ن ، م ، ص١٣٦.

[٣٨] ن ، م ، ص١٣٧.

[٣٩] ن ، م ، ص١٦٤.

[٤٠] ن ، م ، ص١٩٩.

[٤١] ن ، م ، ص١٨٣.

[٤٢] ن ، م ، ص١٨٣.

[٤٣] ن ، م ، ص١٩٢.

[٤٤] ن ، م ، ص١٩٣.

الاتجاه التفسيري

(المنهج، الآليات، النتاج)

الاتجاه التفسيري لشريعتي

(المنهج، الآليات، النتاج)

((كان آخر موضوع تحدثنا - مع شريعتي - حوله هو سورة القدر وتفسيرنا لمسألة ليلة القدر. أنا قلت جملة واحدة فتلقفها مني وشرع بتحليل بهرني وجعلني أنسى الوقت، ولم أنتبه إلا وقد مرت ساعة من بعد منتصف الليل))(*).

طالقاني

كثيرون هم - حتى ممن يميلون إلى شريعتي - لا يقبلون بعض السمات الإبداعية له، فيما يتعلق بالمعارف الدينية، كونهم ما زالوا ينظرون إلى أي إبداع ديني معين - التفسير مثلاً - نظرة احتكار على علوم المؤسسة الدينية التقليدية ومناهجها، وشريعتي - عندهم - لم يمر بتلك العلوم ومناهجها

(*) هذه الشهادة من عالم دين مستنير، ومفسّر مختص يشهد له.. فلذا تكون هذه المقولة ذات ثقل بهذا الاتجاه الإبداعي عند شريعتي..

حسب المسار الدراسي هناك(*)، وهي نظرة مازالت للأسف تعيش حالة من العناد، إذ يرون أنه؛ لا يمكن لشخص ما خارج المؤسسة الدينية أنْ يصل إلى الصورة الإسلامية الحقيقية، بل لا يجوز له أنْ يخوض فيها.. وهذا ما كان شريعتي يرفضه بشدة، سيما أن الإسلام أوسع من أن يكون فقهاً وأصولاً ونحواً وبلاغةً وفلسفة - التي تطرح مسألة الوجود بتجريدات بعيدة عن نفس الوجود، والتي طالما يفوقها الأدب والفن في علاجه مسألة الإنسان بين الذات والمجتمع والعالم، وإلى غيرها من العناوين المحورية في طريق الصيرورة الإنسانية - مع أن الإسلام رؤية كونية شاملة لا تعطيها تلك العلوم، إضافة إلى أن شريعتي بعقبريته العملاقة من جهة موسوعيته والعمق الذي تملكه لم يخرج عن يديه شيء من المعارف الإسلامية إلا التافه الذي لا يجدي، وهو كثير في المؤسسة الدينية، لذا لم يفته شيء في مساره لفهم الإسلام، وقد يقال؛ ليس له إطلاعٌ بأحكام الإسلام، وإستنباطها فيجاب؛ أن الإسلام كآيديولوجيا كبرى تورث فهماً لكل أروقة الحياة هو غيره كأحكام فردية لا تورث إلا شيئاً يسيراً منه.

من هنا آثرت الدخول إلى الوجه الإبداعي في الجانب التفسيري لشريعتي، الذي يأخذ في نتاجه شكل رؤى تمثل أسساً ومنطلقات كبرى يساهم بها في تدشين بعض من ملامح الآيديولوجية التي يطمح لها، سواء

(*) اطلع شريعتي على أنساقهم المعرفية فأهمل ما لا يجدي فيه، أمّا الأبعاد الأخرى، فدخل لها من دروب أخرى وبمنهج خاص به، كما أن هناك من العلوم داخل المؤسسة ما لا يعنيه بل لا يجدي شيئاً بالأحرى، إلا أن الظاهر يريدون منه الجلوس، لقتل عمره في أروقة لا تعرف شيئاً عن تنفسات الواقع وهمومه، كما أنه لا يريد أن يخرج (برسالة عملية) حتى يمر من هناك وإنما أراد (آيديولوجيا) وكان له ذلك، من غير الدرب الذي نهايته تلك (الرسالة العملية) والسلام.

مع النص القرآني، أو التراث النصي للنبي وآله وحواري الرسول، ومدرسة الإسلام الأولى.

إشكالية فهم النص

من المعروف أنَ أكبر إشكالية يحملها التراث تتمحور حول مسألة (الفهم)، والتي يتفرع عنها كثير من المسائل الإشكالية، اختلفت الأمَة فيها فألجأتها إلى مسارات تناقضت وتفرقت بسببها هذه المسألة هي عينها التي جعلتني أقول لأحد الأصدقاء: صحيح أن المسلمون اتفقوا على أن القرآن الذي بيننا هو الذي أوحي به إلى الرسول ولا شك في ذلك، فهو واحد، لكنهم افترقوا في الفهم.. فجعلوا للأمة ألف قرآن وقرآن، تبعاً لألف فهم وفهم.. وبالتالي ألف مسار ومسار.

فالحروف القرآنية وكلماتها نص ليس (لذاته)، وإنما (لغيره)، وهذا أمر مفروغ منه في آلية اللغة ووظيفتها في مسألة الإيصال والارتباط بين الناص والمنصوص له، تقوم غايته على إيصال المنصوص فيه إلى المنصوص له. لذا فلا يجدي أن تكون لدينا حروف وكلمات ونص واحد نلتجئ إليه إذا لم يكن لدينا فهم واحد أو أفهام متاخمة للحقيقة القرآنية. فلطالما كان الخلاف إلى أقصى اليمين والشمال بحيث يتحول وجه الخلاف من رحمة إلى أزمة شرذمت الأمة على طول تاريخها وأخذت من وحدتها ما أخذت سياسياً، ومن وعيها ما أخذت حضارياً، فامتلئ التراث بتفسيرات جامدة ومتحيزة تحمل مسبقات مذهبية ومدرسية وسياسية وقومية وغيرها مما يحركه اللاشعور المغلَف بتلك المسبقات، إضافة إلى ما أثَرت به معارف ومعتقدات

ومناهج مسلمي البلاد المفتوحة في القرن الأول الهجري والثاني، كذلك ما كان بعد موجة الترجمة من غزو العلوم الفلسفية واتجاهاتها ـ وتبني كثير من المسلمين ذلك ـ التي أخذت بالقرآن والإسلام إلى غير نسقه الحقيقي، كحاجة اجتماعية للإنسان في توجيه حركته المثلى.. لا حاجة فلسفية تختنق برواق ليس له متنفس مع أروقة الحياة المليئة بتأوهات كان قد جاء الدين لأجلها.

وفي هذا الاتجاه المغاير لما دُوِب عليه، كان طريق شريعتي يتمثل بمنهج أغدق عليه معظم آليات العلوم الإنسانية، ليرتقي بالفهم القرآني إلى صور عجز أنْ تنال على طول التاريخ التفسيري قديماً وحديثاً. فعلى خلاف ما وقعوا فيه من مطبات مزرية في طريق المعرفة، تجد شريعتي يُعبِّد طريقاً يوسع من نطاق آيديولوجيته. ومع أنه يخوض في أعماق سحيقة لم يستطع غورها أحد، ترى أن ما يستلّه من أفكارٍ هناك تبدو واضحة جلية، تهدأ لها الفطرة قناعة، إذ اقتراب الأفكار من فطرة الإنسان دليل صوابها.

البناء الرمزي للنص القرآني

وجد شريعتي أساً أتخذه كمسألة منهجية تمثل محور البيان القرآني والأديان السماوية، وعلى هذه المسألة ارتكز في فهمه للنص، فهو يرى؛ أنْ النص الديني السماوي عموماً ـ أي لغة الأديان التي يعتقد بأنبيائها كمرسلين ـ هي لغة رمزية، إذ تعتمد هذه اللغة في بيانها على الرمز، وهي عند شريعتي أرقى وأفضل لغة اكتشفها الإنسان حتى اليوم، حيث أنها أعمق وأكنز من

اللغة الصريحة التي تؤدي إلى معانيها مباشرة، كما أنها أكثر منها خلوداً(*) وبقاء[1].

يناقش شريعتي علّة خلود اللغة الرمزية؛ فمع أن اللغة العادية تكون أسهل تعليماً وفهماً، إلا أنها لا تبقى. ويستعين في توضيح سبب ذلك برؤية ((د. عبد الرحمن بدوي)) المفكر المصري المعروف، التي يرى فيها: ((أن المبدأ أو الدين الذي يبين جميع حقائقه ومعانيه في كلمات واضحة ومباشرة ذات بعد واحد لا يكتب له البقاء والخلود، لماذا؟ لأنّ المخاطبين من قبل الدين ليسوا من طبقة واحدة، بل هم من طبقات شتى وجماعات مختلفة من مثقفين وعامة الناس، كذلك إن المخاطبين من قبل الدين ليسوا من جيل واحد وفي زمان معين، بل هم من أجيال مختلفة متعاقبة على طوال التاريخ، ولهؤلاء طبيعة يختلفون بها من الناحية الفكرية، ومن ناحية العمق والنضج العقلي وزاوية النظر، وتتفاوت نظراتهم إلى الأشياء.

لذا فلا بد للدين أن يختار لغة لبيان معاني فلسفته بحيث تكون هذه اللغة متعددة الجوانب ومتعددة الأبعاد والزوايا، لكي يصلح كل بعد من تلك الأبعاد لجيل معين، وتفهم كل جماعة جانباً من تلك الجوانب. فإذا كانت لغة الدين ذات بعد واحد، فإنه سيكون مفهوماً لجماعة معينة، أما لسائر الجماعات فلا قيمة له. أو يكون مفهوماً لجيل واحد، أما الجيل الثاني والثالث فلا يتمكن أنْ يستخرج معنى جديداً))[2].

(*) هنا الخلود والبقاء يرتكز على الاكتناز الدلالي للرمز في عدد جهاته وتعاليه، بحيث تأخذ هذه الجهات شكل أبواب يفتحها زمان دون آخر، ومكان دون آخر، والتعالق بين الزمان والخلود تعالق جوهري.. هذا إضافة إلى مناحي أخرى تضمن الخلود.. وهو ارتباطها المباشر مع الواقع، بتدشينها فلسفة الصراع والإضاءة التاريخية لها.

يمر شريعتي على الأثر الواقعي ـ وهنا يبرز أيضاً منهج شريعتي في الاعتماد على الأثر والدور الخارجي الاجتماعي للأفكار والأساليب في جدواها وعدمه ـ للبيان الرمزي كظاهرة في التاريخ، وأثر وجودها بعيداً عن التحليلات التي تنطلق من الارتكازات التي غلفها التراث التفسيري عادة في مسألة الرمز. ويدخل إلى علاقة جميع المنتج البشري الرمزي بالمجتمع وأجياله.. أي الأثر الذي يتبع الأسلوب الرمزي في خلوده ولو على نحو نسبي، فيجد أن معظم الآثار الأدبية الرمزية بقيت خالدة، مثلاً يجد قصائد حافظ الشيرازي، الشاعر الفلسفي الإيراني المعروف بقيت خالدة لأنها رمزية، ففي كل مرة نقرأها نفهم منها معنى جديداً. على قدر ما نملك من العمق والذوق الأدبي والمنظار الفكري (...) أما ديوان سعدي الشيرازي فليس كذلك، لخلوه من الرمز.

إن ديوان ((روضة الورد)) لسعدي، ذو معانٍ واضحة، وقد يُتلذذ بتركيبها الفني أيضاً، إلا أنه من الناحية المعنوية فإن إشاراتها ومعانيها قد نسخت الآن، لأنه واضح ما يقول.. وما يقوله باطل.

أما مع أشعار حافظ فالأمر خلاف ذلك، فلغتها رمزية متعددة الجوانب وكل رمز من رموزه يأخذه واحداً منا، ويفكُّه حسب مستوى فهمه ونظرته وذوقه، فيكتشف معنى جديداً، وأفكاراً جديدة.

ثم لماذا تكون أرقى الأعمال الأدبية في أوربا، هي ذات الأسلوب الرمزي؟ ذلك كون التعبير بالرموز، باختيار أعمق المعاني، تحت ألفاظ خاصة، ظاهرها يعطي معنى جديداً، ولكن في حقيقتها يكمن معنى آخر.

ومن منطلق أن التعبير الرمزي يملك جهات عدّة، وأجيال عدّة وإفهام عدّة، يرى؛ أنّ اقتضاء أن تكون لغة الأديان النازلة رمزية، هو أنّها لم تأتِ

لجيل دون آخر، ولفهم دون آخر[٣].

إلا أن أصحاب الدين التقليدي ـ كما يرى شريعتي ـ اعتبروا القرآن كتاباً خاصاً مستورا غامضاً، حافلاً بالأسرار وغير قابل للفهم بالنسبة للبشر، وقالوا: ((كل من فسر القرآن بعقله فليتبوأ مقعده من النار)) في حين أن قول الرسول (ص): ((من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار)) يعني به بنظره وبرأيه هو، فالرسول (ص) يشير إلى مسألة علمية ومنطقية داخل البحث العلمي حذّر منها الرسول كإشكالية رُكّز عليها بعد قرون طويلة من الوعي الإنساني في علم نفس المعرفة، وعلم اجتماعها.. فالباحث عند بحثه عن الحقيقة، ينبغي أن يفرغ ذهنه من النظريات الشخصية والآراء المسبقة أو ((الحكم المسبق)).. لكي يدرك المعنى الحقيقي للمتن الذي يريد أن يفسره، لا أن يسقط على النص رأيه المسبق ويؤوله طبقاً لذوقه ورأيه الخاص[٤]، ويلاحظ هنا بوضوح تطبيق عين هذا المنهج لشريعتي ـ بالتخلي عن الأصنام الذهنية التي تفرض أحكاما مسبقة تسقطها على النص ـ على فهم عين الحديث الشريف السالف ((من فسر القرآن...))، ليأخذ منه هذا الوجه.. بعد أن كان في التفسير التقليدي عثرة معرفية كبيرة، إذ أفضى تفسيرهم إلى جعل القرآن ينحى جانباً، حينما خوّفوا الناس من الخوض في فهمه، وبينما حرموا الناس من عقولهم أمام القرآن، قاموا هم خلافاً لهذا الحديث بتحريف القرآن كله برأيهم[*]

---

[*] يمكن متابعة التراث التفسيري، والنظر إلى الآراء التفسيرية، فكثير من تلك الآراء لا تعتمد على منطق أو منهج معين أو أي استناد معرفي.. أو وجداني.. بل تجد الأحكام المسبقة تجول وتصول، من حيث يدرون ولا يدرون.

وتوجيهه وتأويله[٥]، لذا قام شريعتي بهذا المنهج المحكم في التجرد التام عن المسبقات، والنظرة الاجتماعية للنصوص في غاياتها، وأخذ فلسفة الواقع وتأريخه ـ ليقوم بخطوته مع القرآن ـ كأس معرفي لكل الكليات التي تتناول الإنسان ومشكلة وجوده وصيرورته، وكمحور لباقي المفاهيم التي تعرض على الإنسان ـ في شبكة العلاقات الاجتماعية ـ كلّ يوم حبكة.. حبكة.



التطبيق والنتاج

نمر على نتاجاته بهذا الاتجاه في الفهم الرمزي للنص، ابتداءً مع النص القرآني والصورة التي يطبق بها منهجه وطريق استلامه للرمز وتوجيه دلالته.

مثلاً مع مسألة المعراج في (من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى) وآياتها ، نجد شريعتي يبدأ فيها مع إيماءات هذه المفردات وجهات الأعماق التي تختزلها وارتباطها في وجود الإنسان ومبادئه وأديانه، ولا بأس أن نصغي إليه كيف يغوص في ذلك. يقول: ((المعراج هو عروج الرسول من أديم الأرض إلى قاب قوسين أو أدنى من ملكوت الله، حيث (سدرة المنتهى)، آخر نقطة يرقى إليها وجود الإنسان... الإنسان النقي الذي تخلّص من العبودية إلى الحرية، وتقدّم من (التعبد لله) إلى (الاتصال بالله)[*].

الإسراء، في اللغة، السفر ليلاً، وفي الاصطلاح سفر الرسول ليلاً من (المسجد الحرام) إلى (المسجد الأقصى) إمّا المعراج فيحكي تكامل الوجود

(*) انظر إلى هذه المفاهيم التي يعمل عليها، وأثر دلالاتها في تفكيك وتقريب النص.. مثلا كلماته: (من العبودية إلى الحرية/ من التعبد لله إلى الاتصال بالله)) ففارق فلسفي عقدي وجودي عميق بين التعبد والاتصال.

الإنساني(*) وارتقاء جوهر الإنسان من المادة إلى الله، وهو رمز (اتحاد الوجود)(**). والاتصال ما بين الإنسان والله، وارتباط العالمين الذين كانا يعدّان في نظر الفلسفات والأديان القديمة متضادين.

فالإسراء رمز الترابط بين الأديان الثلاثة الكبرى(***): اليهودية والنصرانية والإسلام، إذ كل منها استمرار (تاريخي) للآخر، بما هي تيار واحد متواصل للتوحيد.

المعراج يتحدث عن النظرة العامة إلى الكون والإنسان. بينما الإسراء يتحدث عن (فلسفة التاريخ) والترابط والوحدة التاريخية ين جميع نهضات التحرر وطلب العدالة. ومحاربة الشرك ونصرة التوحيد في سيرة الإنسان.. تلك النهضات التي كان محمد مظهرا لها.. بما هو: رسول (دين) وإمام (أمّة).

(*) وهذا هو جوهر مسألة المعراج وبلغتها بعد تلك المقدمات التي تفعّل عملية التحرر من قبضة الطين: ((من العبودية إلى الحرية، من التعبد لله إلى الاتصال بالله)).

(**) وهي المرحلة التي تأتي تلقائيا بعد تكامل الوجود الإنساني لفرد ما، وتشير إلى منحى مخالف إلى فكرة (وحدة الوجود) المعروفة في التراث، والتي أخذت اتجاهات وتفسيرات عدّة، أما شريعتي فيخالف في رؤيته تلك الوحدة وله وجهة كنا نوينا أن تكون ضمن فصل الاتجاه الكلامي، إلا أن المشاغل لم تسعفنا لأدراجه في هذه الطبعة.

(***) انظر إلى هذه الانعطافة أو الاختلاسة المهمة للنص ـ ليس من ملامح اللفظ وإشارته بقدر ما هي ترشحا عن الوعي التاريخي للمسألة، وهنا يكون منهج (واقع، عقل، نص) ـ واستلاله هكذا وجه بالغ، يحل مسألة الوجود التاريخي للأديان الثلاثة والعلاقة بينهما، بعيدا عن الصدام الحضاري الديني المؤدلج له مستقبلا، ولعل هذه النظرة تفيد بعض المسلمين، وإلا فالإسلام التقليدي ينظر في بعض من اجتهاداته وتفسيراته. بروح سيئة أحيانا، لهذه العلاقة مع باقي الأديان بحيث تنافي سيرة الرسول وحواريه مع معتنقي تلك الأديان.

أي (الآيديولوجيا والقيادة)(*) أو(المدرسة الفكرية والدور التاريخي..))[٦].

لا يلبث شريعتي عند هذا المستوى من الغوص، حتى يخوض في علاقة فلسفة هذه الكلمات وروحها(الإسراء والمعراج، سدرة المنتهى.. إلخ)، فيأخذ تلك الروح منطلقا من اعتماده لهيكلية القرآن في دلالته الرمزية، إضافة إلى وضعها في جوها التاريخي باعتماده فلسفة التاريخ لتعينه كإضاءة للنص في فهمه. فالنص يرتبط بتجربة بشرية، وبمظهر للواقع الإنساني ـ أي أن هذه الرموز الحرفية مرآة للواقع بما هو كائن وبما يجب أن يكون عليه ـ أي أنها رموز للتفسير والتغيير والصنع، وهذا هو هم شريعتي في مساره التغييري، ليربط الكلمات بالواقع والإنسان وحركتهما، فيكون حينها القرآن حيا لا للتبرك وفقط، كما يريد أصحاب الاستحمار.

يأخذ شريعتي بهذه الإشارات القيمية في الرموز ليجليها أكثر، وذلك بأن يرى وجهها، في الواقع التاريخي، وفي ساحة الناس، فيذهب إلى حادثة الحر بن يزيد الرياحي(**).. الرجل التاريخي، صاحب القصة الملحمية.. التي احتيج أن تدرس في وضعها النفسي ـ في مسألة تحول الذات، والهجرة، من جهة إلى جهة، ومن عقيدة لعقيدة، بكل تلك الحيثيات التي حملتها واقعة كربلاء ـ إلى إضاءات آليات من علم النفس يمكن أن تخرج فلسفات

(*) كأنها قاعدة يضعها شريعتي في المسؤولية العقدية وهي ثنائية؛ ((الفكرة والتجسد)) واقترانهما.. فلا كمال لنهضة تراد دونهما.

(**) قائد كان في جبهة يزيد بداية معركة كربلاء، ومع أن النتيجة كانت محسومة لصالح جيش يزيد للفارق الكمي الهائل.. إلا أن الحر تحول إلى جبهة الحسين وأصحابه ـ بذلك التحول الذي بقي التاريخ يترنم به ـ حينما ابصر الحقيقة دامية هناك، جنب الحسين في لحظة تاريخية دخل إليها شريعتي في تحليل نفسي بالغ ضاهت به، بل فاقت التحليلات الكبرى عند بعض فلاسفة الغرب مع الشخصيات التاريخية عاشت حالات استثنائية في التاريخ الإنساني.

كبرى في مسألة الصيرورة التي تفضيها ((لطمة الذات)) في المسار النفسي. وتناولها شريعتي ذلك التناول الرهيب(*)، الذي خصص لها كتابا، مع صفحاته القليلة، إلا إنه كنز من كنوز التحليل الفلسفي للذات الإنسانية ومخاضاتها داخل الصراع التاريخي.. تحليل - دون أي مبالغة - لم تلحه العلوم الإنسانية في تطوراتها، ولا التراث الإسلامي في تاريخه للحادثة وروحها(**).

يقول في نص يتناول الإسراء والمعراج بتنزيل أفقها على شخص الحر، وكيفية تشكله بها حين التحول عروجا: ((نستطيع أن نتحدث عن (معراج) الحر إلى سدرة المنتهى الإنسانية، وعن (إسراء) الحر إلى مسجد أقصى (الحرية)، في هذا الليل البهيم من الجهل، وهذا الظلام الحالك من الظلم، وأن نجد فيه (مهاجرا عظيما) مهاجرا قام (بالهجرة الكبرى) التي هي أكثر سموا من أسمى مقام إنساني: إنها الشهادة.

هجرة مسافتها، ما بين بيت أصنام الشرك ومدينة الشهادة.. وقد طواها الحر في مدة (نصف نهار) بـ (تصميم) و (بضع خطوات) مسافة طولها؛

(*) دأب التقليديون في المؤسسة الدينية، على العرض الجاف لمسألة تحول الحر، بوجهة سردية للحادثة ودموعها، بعيدا عن أعماقها وعظمة صورها القيمية، وهكذا استلمها الجيل المنتمي دون تلك الأعماق، وهو يرى أمامه المدارس الفكرية كيف تطرح تراثها ورموزه على أساس تلك العلوم الإنسانية، بحيث إن ذلك الجيل يبتعد عن تلك الحادثة الكبرى (للحر) - والتي يمكن لها أن تصنع إنسانا وإنسان، ومجتمع وثورة - ويذهب إلى شخصيات تاريخية غريبة عن الهوية، معتقدين بها اتجاها فريدا من محطات التاريخ. وكل الإشكالية تقع؛ في وعي الحادثة على أساس ما تكتنزه من قيم إنسانية. وهذا ما كان مع شريعتي حينما حذق بها في جهتها الإنسانية.

(**) أقول: احرقوا جميع الكتب التي دونتموها عن الحر في تراثكم.. فلدينا ما يكفينا.. ذلك ما كتبه شريعتي عن الحر.

طول الأبد، وطريقها من الشيطان إلى الله))[٧].



أما مع سورة القدر.. فترى شريعتي يغزو أعماقا، لـم يغزها مفسر قط على امتداد التراث التفسيري.. ((إنا أنزلناه في ليلة القدر۞ وما أدراك ما ليلة القدر۞ ليلة القدر خير من ألف شهر۞ تنزل الملائكة والروح فيها بـأذن ربهم من كل أمر۞ سلام هي حتى مطلع الفجر)).

لا يفسرها شريعتي بتلك الليلة التاريخية المعهودة في أثرهـا الغيبي ـ وإن لم ينكر وجود ذلك ـ وإنما يذهب إلى عالم الشهود، مع الأرض والناس والمجتمع، ليخطو فضاءات ملحة في ماهية الإنسان وصيرورته؛ ((فتلك الليلة هي التي تصنع المصائر وتخلق القيم.. تلك الليلة التي هي خير من ألف شهر.. لحظات قصيرة مارقة، هي أكثر وجودا من كثير من السنين، وأبعد عراقة من طويل من الأعمار)[٨].. لحظات التحول للمصير وتشكل ماهية الإنسان إلى ناحية أخرى ولون آخر.

(الملائكة)؛ ملائكة القيم الإلهية، (والروح)؛ هي الروح التي تنفخ في أجساد جيل بارد خاوية، تهبط من كل صوب، كغيث الربيع المنهمر، وتطلق انبعاثا من الانفجار، وتقيم قيامة الثورة، هكذا تنفخ الروح في إنسان من الناس، أو عهد من العهود، أو جيل من الأجيال، فتنبعث ثورة تحدث في حلك من الليل قبيل الصبح، وتخلق مصيرا آخر وقيمة إنسانية أخرى، إذ الفجر يعود في مادته إلى الانفجار[٩].

يمحور شريعتي الآية على تلك اللحظات ـ ليلة القدر ـ التي تتمثل بالانعطافات الكبرى في التاريخ، سواء شخصية أو اجتماعية بحيث تكون

(خير من ألف شهر)(*) بعد أن تنزل تلك القيم والمبادئ والأهداف إلى فضاءات الروح الفردية أو الجماعية (تنزل الملائكة والروح فيها)(**) لتنبجس الصيرورة مندفعة في زخمها بقوة، صانعة ماهية أخرى أسمى وأزهى ماهية للذات وللمجتمع. وعليها تكون تلك اللحظات خير من سنين وسنين، فجدير بها أن تسمى معها؛ ليلة أو لحظة القدر، أي لحظة المصير، فعلى أساسها يتحدد ما يصير مستقبلا.

كما أن شريعتي طالما يشير إلى تلك اللحظات في مفاصل أخرى من آيديولوجيته تحت عنوان (اللطمة) القيمية، ويتعامل معها بأبعاد بنائية للذات يوجه بها الشروط النهضوية. هذه اللطمة التي نجد التاريخ ملئ بها، هي التي كانت (للحر بن يزيد الرياحي) مع الحسين.. و(لبشر الحافي) مع الإمام موسى الكاظم (ع).. و(لجان فيجان) في رواية البؤساء (لهيجو).. ولبولونسكي في رواية ((الحرب والسلام)) عند ليوتولستوي.. ولروجيه غارودي في الجزائر حين امتناع المسلمين عن قتل العزل وتحوله الأيديولوجي المعروف، وغيرها مما في التاريخ.



مع آية ((لا إكراه في الدين)).. الآية التي تمثل وجها مهما في علم

(*) بالتأكيد هنالك لحظات وعي واستيقاظ في الإنسان هي أفضل لديه من كل عمره، إذ هي التي صنعت له ماهية أخرى وطراز آخر، وروحا تشعر قيمة الوجود وحقيقته.

(**) وكلمة الروح هنا تناسب كثيرا في دلالتها ـ بمرافقة تنزل ـ الدلالات المعروفة في نفخ الروح في الإنسان وارتقاءه تعاليا عن قبضة الدين. وهذا يؤكد رؤية شريعتي في جعلها (=الروح) وكذلك الملائكة بمعنى القيم التي تنتشر في محيط الذات آخذة بها نحو وجهة أخرى تسمو بها تلك الذات.

الاجتماع السياسي الإسلامي في الفكر المعاصر لارتباطها بمسألة الحرية، والتعددية، وأطر حقوق الإنسان، ومسألة الالتزام والحق كمفهومين محوريين في المجتمع المدني، ضمن الدولة الحديثة.. وبالتالي أخذت أروقة هذه الإشكاليات ـ التي تبثها هذه المفاهيم، ووجود الآية من ورائها ـ حضورا مكثفا للمشهد الثقافي على امتداد النصف الثاني للقرن العشرين بالنسبة للتيارات الإسلامية المتنورة، والتي تحاول أن تضع الأسس المنطقية للإسلام في المجتمع المدني الحديث، حتى غدت هناك مدارس ترتكز عليها كمحور في منطلقاتها، كما هو مشهور مع معظم المساحات التي يتحرك بها ولها الشيخ (جودت سعيد)...

مع هذه الآية وفي فضاء دلالتها وجد شريعتي أنها تشي بأن؛ كل سعينا هو من أجل تنبيه الناس إلى التمييز بين طريق الغي وطريق الرشد، وبعد ذلك فالخيار في يدهم(*)؛ الخيار الحر[10]. فالدين أو الإسلام لا يجوز فرضه على الناس بالقوة، وإنما تعرض المبادئ والأهداف والقيم.. صورة الغي ومساراته، وصورة الرشد ومساراته.. كل يعرض؛ بداياته ونهاياته، والخيار للإنسان بعد ذلك ليس إلا.



(*) في تناوله مسألة الحجاب بعد طرح تأسيسي يطول مع شريعتي، كان يتساءل في مسألة الأسلوب الأرقى للوصول إلى مجتمع نسائي محتشم، هل هو بقسرهم ومصادرة حرية ذلك أم غير ذلك.. يقول: ((عليكم أن تغيروا أسلوب تفكير الأبناء، ومن ثم تدعوهم ليختاروا زيهم بأنفسهم (الحجاب، شريعتي، دار الفكر، سوريا، ص٣٧) ولجان جاك روسو كلمة في هذا المقام سيما أنه من الرواد الذين اهتموا بكثافة في مسألة الحرية يقول فيها: ((بينوا الطريق للناس ولا تحددوا ما عليهم.. امنحوهم الرؤية فحسب)). وهو يجرنا استطاقا ولو في جهة من الجهات إلى الآية الكريمة الأهم في القرآن: ((تبين الرشد من الغي))

حينما يتناول شريعتي مسألة (وحدة الوجود) ـ تلك المسألة التي أخذت أطيافا متضاربة في الفكر الإسلامي وغيره. ذلك التضارب الذي بلغ حد الزندقة لمعتنقيها، أو توهينا فلسفيا لتاركيها ـ يستعين في هذه المسألة بآية (النور)، استعانة كشفية يوجه بها رؤيته، بعيدا عن تبريرات مسبقة يجر بها المعنى إلى منطقة مظلمة من اللاشعور قسرا، كما هو عادة الكثيرين بما تقيدت به أذهانهم من سجون مدرسية ومذهبية وقومية وغيرها.

فنجده يحاول أن يعاضد بين الواقع ـ بأخذ فلسفة التاريخ ـ والنص. ((فالقرآن لديه هو الكتاب الوحيد من بين كل الكتب الدينية والعلمية والفلسفية الذي يعين كل الأشياء، وأحداث الطبيعة وعملياتها كآيات، بينما التصوف الإسلامي ـ كما في الحلولية الشرقية ـ يصور العالم المادي كسلسلة من الأمواج والفقاعات تطفو على سطح محيط مجرد من اللون والشكل (لا لون له ولا شكل) هو الله، أو جوهر الوجود الحقيقي. كما أن المثالية ومدارس فلسفية ودينية وأخلاقية مختلفة، اعتبرت أيضا الطبيعة المادية مجموعة أشياء لا قيمة ولا أهمية لها بالقياس إلى وجه الله والإنسان. بينما القرآن على غير هذا وذاك فهو يعطي قيمة إيجابية وعلمية لهذه الآيات ولا يعتبرها أوهاما، أو ستارا يخفي عنا الحقيقة. بل لا يمكن للمرء أن يتوصل إلى الحقيقة، إلا من خلال التأمل فيها بطريقة جدية وعلمية))[11] على عكس ما تراه المدارس الصوفية والفلسفية والأخلاقية بعملها على تجاهل تلك الآيات الخارجية.

من هنا يرى أن المسألة ليس مسألة (وحدة الوجود)، كما يطرحا الصوفيون، وإنما هي مسألة (توحيد الوجود)، أو توحده، وهي مسألة علمية

تحليلية عند شريعتي، إذ التوحيد لا يقبل التعددية والتناقض ـ ومن هنا المسألة واضحة في طرحه ((رفض التناقض))؛ إذ يريد بتوحيد الوجود، مسألة الانسجام في الكون لكل وجوداته(*)ـ سواء كان في التاريخ أو في المجتمع أو حتى في الإنسان.. وينتهي؛ بأنه يجب فهم التوحيد بمعنى وحدة الطبيعة مع ما هو فوقها، هذا من جهة، والإنسان مع الطبيعة من جهة أخرى، وكذلك الإنسان مع إنسان، والله مع العالم والإنسان، بحيث يصور التوحيد كل هذا كنظام متكامل متجانس حي واع[١٢].

هذه الخيوط التي يوجه بها شريعتي مسألة توحيد الوجود في جوهر رؤيته (وحدة الانسجام) يأخذها من وحي الآية (٣٥) من سورة النور. فالآية تضع مفهوم الوجود ـ كما يرى ـ والعلاقة الخاصة الموجودة بين الله والعالم على أساس نظرة التوحيد للعالم. فالوجود بكلمة؛ هو كمصباح(**) مضيء مشتعل، كما أن المسألة ليست مسألة وحدة الوجود أو تعدد الوجود بل توحيد الوجود[١٣].



(*) ليقارن بوعي بين الشطحات والمتاهات الكبرى في التراث الإسلامي لرجالات وحدة الوجود إضافة إلى عقدة المسألة وعدم القدرة على استيعابها والاستفادة منها اجتماعيا، وبين هذه الرؤية لشريعتي في عمقها ووضوحها وعقلانيتها، وما تمثله من أس يستعان به في كثير من الآفاق المعرفية، وما يخطرني الآن مما تثمره وتتصل به؛ هو حل إشكالية (الطبيعة مصدر الفكر) أو ما يسمى عند بعض فلاسفة الأنوار بالقانون الطبيعي، لاستلاله من الطبيعة، وهو ما سيزكي معرفيا مسألة اعتماد الشعوب في أمثالها وحكمها على الطبيعة بعوالمها، واعتماد ذلك انثربولوجيا.

(**) (الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة...).

حينما يستعين بالآيتين (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي) (الكهف ١١٠)، والآية (قالت لهم رسلهم إن نحن إلا بشر مثلكم) (إبراهيم ١١)، لفهم مسألة القدوة في التاريخ وأثرها في الصراع ـ كمنهج يتمسك بها في علم الاجتماع القرآني بالانتقال من المجال التاريخي ووجهه إلى الوجه القرآني لأي مسألة ـ الذي يمثل فلسفة التاريخ، يقوم في نفس تلك الاستعانة باستلال رؤى ومفاهيم تمثل ضرورة في إطار الاجتماع السياسي للإنسان. فمسألة القدوة وبناء الآيتين يذهبان به إلى إشكالية في المعتقد الديني بما يطرحه الإسلام التقليدي في التقديس للنبي والإمام وأسطرتهما إلى مستوى يرتفع بهما عن وجودهما البشري ليعطيا وجودا غيبيا يخرج بهما عن نطاق اللوازم الطبيعية، بحيث يفضي الأمر إلى مسألة عبادة الأشخاص وكسر جدوى مفهوم ((الإمامة))، لماذا؟.

يبدأ لتوجيه ذلك بمقدمة تحليله للمجتمع تاريخيا في مسألة القيادة، التي تأخذ بعدا مصيريا في مسألة الصراع، ويخوض في صورتها الأوفر أثرا في ساحة الصراع، إذ يرى أن النماذج المثالية الكاملة للإنسان ضرورية من أجل أن يسلك أبناء الإنسانية سبيل التكامل ويرقوا إلى تلك القمة ويصوغوا شخصيتهم في ضوء مظاهرها. ولكن قدواتنا التي يجب أن نربي أنفسنا ونصوغ أخلاقنا على هدي سلوكهم وفضائلهم لا بد أن يكونوا من جنسنا. إذ حينما يكونوا على غير جنسنا لا يمكن معها أن يكونوا أئمة وقدوة لنا، فالإنسان لا يمكنه أن يقلد أحد الملائكة، بينما قادر على تقليد الإنسان والتشبث بسلوكه ومواقفه[١٤]. وإلى هذا تشير الآية القرآنية: (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون) (الأنعام٩)، سيما أن الملائكة

غير قادرة على الخروج عن نسقها التكويني المرسوم لها، على عكس الإنسان في قدرته ذلك. إذ هو موجود مسؤول عن بناء ذاته، فيتحتم عليه أن يتبع آخرا قادرا على ذلك أيضا، بغية أن تثبت تلك القدوة للإنسان العادي أنه قادر على الرقي إلى مستوى الفضائل الإنسانية والتعالي المعنوي. فالقدوة هو الأسوة، والإقتداء يعني التآسي، أي القدرة على التساوي.

وهذا يجعل شريعتي باستنطاقه الآيات بهذا الواقع التاريخي والنتائج المعرفية في الاتجاه الاجتماعي لتحليله، يحارب عبادة الأشخاص وتلك النظرات الغيبية المنحرفة، وهي ميزة سائدة عند الإنسان في تاريخه، لأسباب عدة، معظمها يأتي من ثلاثية قابيل، وبالذات طرف المنحرفين من رجال الأديان.

لذا يحتم شريعتي في الأيديولوجية الإسلامية أن تكون لدينا رؤية إسلامية سليمة، لا تعتبر النبي أو الإمام (ما فوق الإنسان)، بل أن نعتبره (إنسان ما فوق). إذ هناك نصوص روائية عديدة تصرح مشيرة إلى أن الأئمة (ع) لا يختلفون عن بني الإنسان، بل يتطابقون مع سائر بني الإنسان، فقط يختلفون في مستوى استعداداتهم المعنوية والأخلاقية. وهذا الاختلاف الثاني (المعنوي) يعد ضرورة، كونها نماذج مثلى يسعى إليها، بينما الاختلاف الأول بيننا والأنبياء والأئمة، كما هو عند كثيرين، حيث يعتبرون النبي في ذاته وحتى بدنه وجودا وخلقا غير طبيعي[*]، وجودا ميتافيزيقيا، وفوق

(*) قضى أحد رجال الدين في عصرنا ردحا من الزمن لإثبات أن بول المعصوم طاهر.. لا أعرف والله؛ كيف ينظر المعصوم إلى هؤلاء وهم (يبحثون عن بوله.. ويتركون قوله). بالتأكيد ما يعانيه هذا الرجل هو مرض عبادة الأشخاص، لذا لا يبحث عن وجودهم القيمي واتجاه مسارهم، وإنما وجودهم الذاتي وبركة غبارهم. وهذا ما لا يريده الإمام منهم.

البشر، وغير ذلك، وهي سمات يرى شريعتي أننا أخذناها من الثقافات الدينية والأسطورية الوافدة. بينما القرآن الكريم يعتبر المقومات الإنسانية أقوى من سائر المقومات الميتافيزيقة؛ فآدم تسجد له الملائكة في النص القرآني في مميزاته الإنسانية بكل قيمها المثلى لا غير[١٥].

تمثل هذه التحليلات وجهة تفسيرية للنص بمنهج؛ لا يتحرك في حروف النص، بقدر ما يتحرك في الفضاءات الاجتماعية والتاريخية لروح المسألة التي يتمحور حولها النص، أي أنه يأخذ ما على الأرض في وضعه الطبيعي في المجتمع والتاريخ ليفهم به ما عند السماء.

بعد هذه الوجهة المنهجية يعود إلى البعد البياني لهاتين الآيتين (الكهف ١١٠) ـ (إبراهيم ١١) السالفتين، فيجد أنه؛ من الواضح لغويا أن القرآن في هاتين الآيتين استخدم الوسائل البيانية لإبراز عنصر (التأكيد)، لكي يسد الطريق أمام التفسيرات والتأويلات المنحرفة التي تدور حول (عبادة الأشخاص) والأسطورة لهم، فلا ينحرفوا بعد ذلك بفهم منحرف قاصر؛ يظن أن ملائكية النبي تضفي عليه طابعا من التقديس والجلال. ولكي يفهموا أيضا أن القيمة العظمى لـ (محمد بن عبد الله (ص)) هو في كونه بشرا توفر على هذه العظمة الإنسانية، بما لم يتوفر عليها غيره في كل الخلق، وإلا فما هي قيمة ذهبية المعدن المخلوق ذهبا؟ ـ وقيمته لا ثمنه وإلا ثمنه كبير، أما الإنسان فهو مع قيمته ـ بل إذا لم يكن بشرا فما هي فضيلته (الرسول) حينها لدى الناس؟ ثم ما هو أجره لدى الله[١٦]؟

يحاول شريعتي أن يبرز اتجاه الإسلام في هكذا شأن ـ عن طريق الخطاب القرآني في حديثه عن شخصياته التاريخية مقارنة مع الرؤى التي

تتجه بها الآيديولوجيات والأديان الأخرى في نظرتها لشخصياتها، من جهة الأسطرة لها ـ فيجد أنّه خلافاً لتاريخ الأمم ذات الأديان والثقافات غير الإسلامية التي تكتسب الشخصيات عندها بسرعة كبيرة طابعاً غيبياً، وتتحول إلى آلهة.. نجد أن إحدى مزايا الثقافة والرؤيا الإسلامية القرآنية، أنها ذات طبيعة مزدوجة، واقعية من ناحية، ومن ناحية أخرى تسبيح لله تعالى، ولهذا تبقى الشخصيات والأبطال الدينية التاريخية بشراً ترابياً، ومثال ذلك ـ مثلاً ـ شخصية إبراهيم، فمع أنه يضرب في عمق التاريخ، وهو الجد الأعلى لأمة العرب واليهود وأبو الأنبياء.. بناة التوحيد، وبعد كل هذا الاجتياز لمراحل النمو الروحي وفي سن المائة؛ كان أمله ـ كأي بشر اعتيادي ـ أن يكون له ولد!.. وهو بعد ترابي واضح.. إضافة إلى كونه كان يعاني من العلاقة بين زوجته الأولى والثانية ومن غيرها من مشكلات الحياة اليومية.. أي أنه ظل كأي بشر من أبناء التراب رغم كونه (إبراهيم)[١٧]!.

وهذا يجره ـ كمقدمات توجه ترابية الأنبياء وبشريتهم كيما يأخذ مفهوم الأسوة والقدوة والإمامة محله، ويعطي جدواه في الصراع التاريخي، لبناء جبهة هابيل ـ إلى تناول مفهوم الشهيد قرآنيا، ليس بالمعنى المتبادر غلبة في جهة التضحية، وإنما في إطاره اللغوي الأول الذي يوضح وضع الفعل شهد، من جهة إقامة الحجة في وجود هذا التراب المتعالي بتكامله المعنوي ليجر ورائه المفهوم الأقرب، وهو (التشبه)، وهو البعد المطلوب الذي يقتضيه التأسي بسلوك قيادي معين، فيستعين بآية أخرى مستنطقا إياها وواضعا لتفسيرها، بما تضيئه تلك المقاصد الأخرى الإسلامية في متن الآية. يقول في ذلك إن: ـ ((أحد معاني ((التشبه)) من وجهة نظري: ـ الشخص

الذي يشهد على إنسانيته بوجوده وعمله(*)، فالشهيد في قوله تعالى: ((وكذلك جعلناكم أمة وسطا۞ لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا)) يعني؛ كونوا مجتمعا نموذجيا ممثلا لأبناء العالم، والرسول نموذجا وممثلا لكم ((أسوة)) كما جاء في استخدام هذا المصطلح في القرآن: ((ولكم في رسول الله أسوة)) فالأسوة يلعب دور المقتدى والنموذج))[18].



من سورة ((الناس)) يأخذ شريعتي أفقا رحبا يكتشف به فضاءات معرفية في فلسفة التاريخ.. حيث يرى؛ إن هناك ثلاث نقاط تعرض علاقة الله بالناس في السورة وهي ((رب الناس۞ ملك الناس۞ إله الناس))[19]. ينقل هذه النقاط إلى مسارات التاريخ وفلسفتها التي تتفرع عن محورية الصراع فيه، فيرى أن: ((كل المجتمعات التي وجدت خلال التاريخ، سواء تحددت على أساس قومي أو على أساس سياسي أو اقتصادي، إنما قامت على نظام تناقض(**) كامن في صميمه، ذلك أنه داخل كل مجتمع طبقي،

(*) أي أن الشهادة عند شريعتي تكون في الحياة وليس في الممات،وذلك بهبة العمر وقدراته لأجل سعادة الآخرين، وليس في تلك اللحظة الخاتمة فقط.ومع أن فلسفة الرؤية لها مداخل عدة إلا أنه يمكن مع مقولة واحدة تغني عن غيرها.يقول فيها؛ إلهي..علمني كيف أحيا، أما كيف أموت فأنا أعرف.

(**) الديالكتيك الذي يجده شريعتي محركا للتاريخ غيره عند الفكر الماركسي، فلا يلتبس مع بعد ((التناقض)) الذي يمركزه شريعتي هنا كمحرك للتاريخ، والتشابه الذي قد يظهر مع الماركسية بتناوله هذه المقولة، فالفرق شاسع بين تفسير حركة التاريخ على أساس العامل الواحد، وبين شريعتي في إقامته لتلك الحركة على عوامل عدة تقوم بالتجاذب بين طرفين متناحرين، يقيمان ←

تواجدت طبقتان متناقضتان ومتناحرتان، من جهة؛ الملك والمالك والأرستقراطية، ومن جهة أخرى الله والناس))[٢٠] وهذا يعني ـ على أساس النقاط الثلاثة في سورة الناس التي توجه علاقة الله بالناس ـ أن الله ينتمي إلى طرف الناس في الصراع ضد الأرستقراطية والفئة المسيطرة في المجتمع، كما أن هذه الصور التي تثيرها السورة في علاقة الله بالناس تكاد تحمل نوعا من التناقض[٢١]، إلا إن الأمر غير ذلك، فهي تشير إلى حالات منطقية توجه الإسلام في آيديولجيته، فكما هو إلههم (إله الناس)، كذلك هو المعتني بهم (رب الناس) ذلك الاعتناء التي يوجهها لفظ ((المربي)) بكل دلالاته العرفية، كما أنه هو مالكهم (ملك الناس)، أي ليس لأحد سلطة عليهم فلا وصاية لأحد على أحد، ولا ملوكية ولا أرستقراطية ولا.. ولا.. فقط لله.

إذن هنالك ديالكتيك أحمر في الصراع، يتحرك في قطبين على طول التاريخ؛ أحدهما قطب هابيل المحكوم ويمثله: (الناس، والله)، في مقابل القطب المؤلف من المظاهر الثلاثة: ـ الملك والمالك والأرستقراطية الدينية. أما تعبير شريعتي في جعله ((الله)) في قطب المحكوم، يقصد به جهته في الصراع، أي إن الله يقف في صف الناس إزاء مظاهر قابيل الثلاثة. وهنا كما استعان بسورة ((الناس)) كذلك يستعين بنصوص قرآنية أخرى استنطقها بمرآة الواقع على طول تاريخه الجاهز. فهو يرى أنه في كل المسائل الاجتماعية الواردة في القرآن يقف الله في صفوف الناس، بحيث يشكل الله والناس عمليا مرادفين، إذ في العديد من الموارد القرآنية ـ كما يرى ـ يمكن

← الصراع منذ بدء التاريخ وينتهي بهما.. عموما لشريعتي تأصيلات بالغة في فلسفة التاريخ؛ انظر مجالاتها في الكتاب.

استبدال أحدهما بالآخر دون أن يحصل تغيير في المعنى. ويضرب مثالا لذلك الآية التي تبدأ ((إن تقرضوا الله قرضا حسنا)) فيجد؛ أنه من الواضح، أن كلمة الله تعني في الحقيقة ((الناس))، لأن الله لا يحتاج إلى أي قرض منكم[٢٢]. وبهذا يدخل إلى إشكالية أخذت أزمات ومنعطفات تاريخية وأفرزت انشطارات مدرسية ومذهبية(*).. هذه الإشكالية خرجت عن المقطع القرآني ((إن الحكم إلا لله)) و((الملك لله)) و((الدين لله))، كذلك ما ترتب عليها في بداية النصف الثاني للقرن العشرين، في الفكر السياسي الإسلامي بما هو معروف تحت عنوان ((الحاكمية)) التي تناولتها تيارات الإسلام الإحتجاجي.

إذن هو يستعين بتأسيسه على علمية الترادف بين الله والناس قرآنيا كنص، وإسلاميا كهدف سياسي في التشريع، إضافة إلى صورته التاريخية.. أي الترادف العملي في وجود الله إلى صف الناس، فيرى على أساس هذا أنه؛ في المسائل الاجتماعية، أي كل ما يتعلق بالنظام الاجتماعي، وباستثناء مسائل معينة مثل نظام الكون، تتماشى كلمة الله والناس، وبالتالي عندما يقال: (الحكم لله) فإنما يعني هذا أن الحكم للناس(**) وليس لهؤلاء الذين

(*) كما مع انبثاق الخوارج.

(**) هذا ما سنجده بدوا يتعارض مع رؤى شريعتي في الفكر السياسي ونظام الحكم ضمن نظريته في ولاية المفكر الآيديولوجي الملتزم، بما تنطوي عليه تلك النظرية من بعض الإيحاءات في ضرورة الاستبداد في بعض المراحل، لأيمانه بمسألة التأهيل للمجتمع قبل منحه الحرية، إذ لديه؛ يكون إعطاء الحرية لشعب لا يعرف الحرية هو إساءة لها. ولكن مع التحديق في الجهة التي يتبناها في الاجتماع السياسي- جهة التغيير والصنع والإكمال- ينحل هذا التعارض إذ تقع هذه الولاية تحت عنوان لا يعني حكم الناس بقدر ما يعني هداية الناس.. وإيصالهم إلى الإنسانية الأرقى ماهية لا البحث عن رفاههم (انظر فصل؛ آيديولوجيا الحكم والحاكم).

يعتبرون أنفسهم ممثلون لله أو أبنائه. وعندما يقال أن (الملك لله) فإنما هذا يعني إن رأس المال للناس ككل، وليس لقارون، وعندما يقال (الدين لله) فإنما هذا يعني إن بنية الدين بأكملها مضمونة للناس، وليس احتكارا تسيطر عليه مؤسسة معينة، أو بعض الناس (كالروحانيين) أو (الكنيسة)(٢٣).

وأعتقد أنه من الواضح لدى القارئ أن شريعتي تعمد هذا الترتيب في استنطاق المقاطع الثلاثة ((الحكم لله ثم الملك لله ثم الدين لله)) وذلك ليردع بها الطرف الثاني للصراع التاريخي.. أي قطب قابيل المتمثل بثلاثية (الحاكم، المالك، الروحانيين) أي (السلطة السياسية، والاقتصادية (أصحاب رأس المال)، والسلطة الدينية).

يرسخ شريعتي هذا الأفق في توطيد منزلة ((الناس)) في الإسلام وموضعهم في قانونه العام، وبالتالي يرسخ مسألة حق الشعب؛ فالناس عنده ككل هم ممثلو الله، والقرآن يبدأ باسم الله وينتهي باسم الناس.. والأعمق من ذلك دلالة هو أن الكعبة ((بيت الله))، مع ذلك فالقرآن يطلق عليه أسم ((بيت الناس(*)))(٢٤).



حينما يتناول شريعتي مسألة الاستناد إلى الدين، وإشكالية الاعتماد الذاتي على الفكر مستقلا عن تجسيده، يصل ـ حسب منهجه في الانتقال من الواقع إلى النص ـ إلى نص الإمام علي (ع): ((أنا القرآن الناطق)). وكي يستطيع استنطاقه يعود به إلى الواقع التاريخي، ليفصح عن ملامح

(*) من قبيل الآية ٩٦آل عمران: ((إن أول بيت وضع للناس، للذي ببكة...)) والآية ١٢٥ البقرة ((وإذ جعلنا البيت مثابة للناس...)).

الإشكالية في مسألة الاستناد إلى الدين. يقول: ((في تاريخنا وديننا وتراثنا، نجد أن أهم صفات الإمام هو كونه مجسدا للفكر والمبدأ، وعندما يقول الإمام علي: ((أنا القرآن الناطق))، فإنه يعني بأن القرآن ظاهرة ذاتية، أما علي فهو تلك الظاهرة الذاتية ((قرآن)) متحولا إلى ظاهرة موضوعية (أي خارجية مجسدة).

إن الإسلام هو إعلان للمبادئ ثبت على الورق، إنه خطة للبناء، أما الإمام فهو مثال موضوعي يمثل تجسد تلك المبادئ في كيان إنسان واحد))[٢٥].

إذن يكون دور الإمام في فكر شريعتي هو دور تحويل الفكر إلى عمل، فمن يفكر في القرآن والسنن والأحكام والأحاديث والتاريخ، فهو يفكر في مسائل فكرية ذهنية ذاتية أي هو يفكر في آيديولوجيا الدين (المنظومة المعرفية)، ولكن حينما يفكر في علي، والحسين أو عاشوراء، فهو يفكر في التجسيد الموضوعي والعملي المحسوس للفكر، وعلى حد قوله أن ذلك الشخص المجسد (= علي مثلا) هو عبارة عن فكر مكثف ومتحول إلى لحم ودم اسمه الإمام[٢٦].



تناول شريعتي بعض المسائل المطروحة في العلوم الإنسانية المعاصرة (سيما التاريخية منها) كإشكاليات تلكأ قربها معرفيا، في أثرها في حركة التاريخ والبناء الحضاري، ومنها مسألة (الهجرة) فاستطاع أن يتجاوز هذا التلكؤ الذي غمر الإسلاميين أكثر منه مع الغربيين، حتى أعطاها، وجهات

في أثرها ومدخليتها الحضارية، وجذوتها في فلسفة التقدم والصيرورة التاريخية للإنسان فرداً وجماعة.

كل هذا كان باستعانته بالسياقات القرآنية للهجرة، بعد أن أخذ في جعبته ـ حين وقوفه أمام القرآن وسور الهجرة فيه ـ كل الأطر التاريخية لمفهوم الهجرة، وأثرها هناك. فلقد وجد شريعتي: من لهجة القرآن بالنسبة للهجرة والمهاجرين، وكذلك من حياة النبي ومن نظرة الإسلام إلى ذلك أن الهجرة ـ خلافاً لما يتصوره المسلمون ـ ليست مجرد حادثة تاريخية. فالمسلمون دأبوا على تصور الهجرة؛ جماعة من أصحاب الرسول قاموا بالانتقال(*) من مكة إلى الحبشة أو إلى المدينة بأمر من النبي.

إذن فهي عندهم مجرد حادثة وقعت أيام النبي وفقط. أما في التاريخ، فالهجرة عبارة عن انتقال الأقوام البدائية أو شبه المتحضرة من منطقة إلى أخرى، على أثر عوامل طبيعية أو جغرافية أو سياسية. يعرض شريعتي هذه الرؤية التقليدية متألماً لسذاجتها[٢٧] فيرفض ذلك ليدخل إلى ذلك المفهوم من اتجاهين؛ ((فمن خلال مراقبة أسلوب القرآن بالتحدث عن الهجرة، أدركت أن الهجرة هي قانون فلسفي واجتماعي عميق، ومن جهة معرفية أخرى، وبمراجعة التاريخ عرفت؛ إن الهجرة قانون اجتماعي عظيم جداً وجديد وليس بهذه البساطة التي يذكرها التاريخ والمؤرخون إذ أنه حتى فلاسفة التاريخ أيضاً لم يفهموا الهجرة بهذه الصورة التي سأعرضها، وهي؛ إن الهجرة عامل من عوامل التطور والتمدن طوال التاريخ، فمجموعة

(*) يمكن أن ترى التفسيرات الحرفية التي تعاطى بها المفسرون وغيرهم من العلماء مع مسألة الهجرة، بعيداً عن أي أسٍ حضاري لها، فهي لديهم في أقصى حد، مسألة تكتيكية، وقد توجه على أنها هروب وابتعاد عن بطش قريش.. إلى أمان المدينة المنورة.

المدنيات السبع والعشرين في التاريخ التي نعرفها إلى الآن كلها وليدة هجرات تمت من قبل، ولا يوجد استثناء واحد لهذه القاعدة(*). ومن هذه الناحية، لا توجد قبيلة واحدة كانت بدائية ثم تمكنت صدفة أن تتحضر وتغيرت ثقافتها وأوجدت ثقافة جديدة متقدمة من دون أن تتحرك وتهاجر من أرضها إلى أرض أخرى))(٢٨).

أيضاً في تناوله العلاقة بين العلم والعمل، ومسألة الشيء لذاته ولغيره ـ سيما مع الأطروحات التي برزت بقوة في العصر الحديث مع الغرب ثم اجتازت الحدود نحو الشرق إختراقاً، والتي عرفت تحت شعار العلم للعلم والفن للفن.. الخ ـ يدخل إلى فضاءات مع النص بعد دخوله أروقة تاريخية في التراث الديني، ومسألة الأيمان ولوازمها. فينطلق مع هذه المسألة عن وجهة الآية: ((فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره)) مستنطقاً إياها، في وجهة تقول؛ ((إن العمق الفلسفي والعلمي والاجتماعي الذي منحه علماء الأخلاق الإسلاميون خاصة من الشيعة لمعنى العمل ـ وهو الفرق بين الشيعة والسنة وبخاصة المرجئة الذين حصروا الدين في القلب واعتبروا العمل خارج التعريف ـ يتضح أكثر عندما نعلم أن الأبحاث الجديدة لفلسفات العصر وبخاصة البرجماتية والوجودية، تعتبر

(*) يمكن ملاحظة الآراء التي يعرضها ((ارنولد توينبي)) باعتباره الأبرز في هذا الشأن، إذ طالما يوجه نظرية ((التحدي والاستجابة)) في طرف الاستجابة إلى نسق الهجرة، ولكن مع هذا لم يأخذ هذا التوجيهُ الأبعادَ التحليلية الأرقى لشريعتي.. إذ أحيانا نجد توينبي يرى أن؛ عدم القدرة على التأقلم مع التحدي ومن ثم الهجرة لا يُعينُ مسألة التشكل الحضاري.

العمل فحسب هو الخالق لماهية(*) الإنسان، وقضية الوجود الكاملة أو المطلقة لفلسفة ماركس وعلم الاجتماع عنده))[٢٩] ثم ينتهي - بحياد علمي رائع في الأخذ المعرفي، مهما كان الانتماء الآيديولوجي للمصدر - إلى أن عبارة سارتر؛ ((إن الإنسان يخلق ماهيته وحقيقته في العمل)) تفسر(**) الآية

(*) يقصد شريعتي بالماهية في دراساته الاجتماعية نتاج الصيرورة للإنسان في حياته.. أي شخصيته التي يبينها (وعيه، وإرادته، وإبداعه) في الحياة، والذي هو عينه ما سيكون، لذاته.. أي بناءه ذاته وتشكلها على مجرى عمره. ويضعها قبال مفهوم الوجود الذي يبدأ معه ببداية نطفته، لذا فالوجود ليس ذا بال نسبة للماهية، علما أن توضيفها هنا (الوجود والماهية) يتم بعيدا عن مفهوميهما الفلسفيين التقليديين الذي لا يغني ولا يسمن من جوع. والذي طالما كنت أقضي لحظات محدقا فيهما أطلب موقعهما في الحياة، فلم أجد.

(**) الكثيرون ممن سيقرأ هذا الاتكاء على مقولة سارتر - سيقول ؛ انظر إلى شريعتي يفسر القرآن بمقولة رجل الوجودية والمشاعية والفوضوية في القرن العشرين.. رجل الإلحاد المعروف.. إلا أنها نظرة تجزيئية معروفه في تاريخ المعرفة للعقل البشري بالتوقف معرفيا على اتجاه معين، أو أهل دين معين، أو عرق ما. ولا أعلم إلا أن هؤلاء يعملون ببعض الكتاب ويتركون بعضا، فأين تقع - الأحاديث الشريفة للرسول (ص)؛ ((خذ الكلمة ولو من أفواه المجانين، الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها.. وغيرها)). أما شريعتي فيرفض آرائهم تلك، وهو ما أعطى منهجه متانة فقدوها، إذ هو لا يفرق بين المسلم وغيره في مسألة العلم، فالقيد الوحيد للعلم - عنده - هو الحرية من القيد.

في كتابه ((أبي أمي.. نحن متهمون)) حينما يعرض لوالده، هذا الدين الذي أورثه.. الدين الذي صنع في التاريخ بعد محو الدين الأصيل، لذا فهو يتركه بوجه بليد. هناك مع ذلك العرض، تجد الوجه العلمي المحكم في حيادية شريعتي، فهو مع تسفيهه لمذهب سارتر في عدة مواضع من دراساته، تجده هناك يعترف في أنه يجد نقاط مضيئة في فكر سارتر فيقول حينها مقارنا بين رؤية سارتر التي تعيش الوجه الإسلامي مع أنه ملحد، وبين لا إسلامية الرؤية التي يعرضها الدين المتوارث، والتي ينشرها الروحانيون يقول:- ((وآمنت بسارتر ذلك الذي يقول: (وحتى ذلك الذي يولد مشلولا.. إن لم يصبح بطلا رياضيا فهو المسؤول) - أنظر إلى أي مدى تدل هذه العبارة على إرادة الإنسان وحريته؟ هذا هو نمط فكر سارتر المادي اللا ديني وتلك هي رؤيتك أيها الروحاني المتديني!!)) (أبي أمي.. نحن متهمون، ص٤٠)

الكريمة ((فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره))[٣٠] وبهذا يصل إلى تفسير الآية، ليس اقتصارا على مقولة سارتر، وإنما بتلك المقدمات التاريخية والآيديولوجية لتجارب العقل البشري في الواقع التاريخي.. فتلك التجارب هي التي أوصلته إلى مقولة سارتر ومن ثم أدخلته إلى فضاء الآية بوضوح[*].



تأخذ الآية ((إنا لله وإنا إليه راجعون)) بشريعتي إلى مفاصل معرفية مهمة، بحيث ينتهي إلى أن الآية في روحها تمثل فلسفة وجود الإنسان، ويغور في وجوه مقاطعها تفكيكا فتضيء له مساحات مربكة في الفكر الإسلامي ـ سيما التصوف منه ـ كان قد رفضها سابقا، من جهة الأثر الواقعي والدور الاجتماعي وتحكيما لمقاصد الرسالة، ولكن الآية أيقنته من جهة، وحلت له الإشكالية مع الصوفيين في مسألة الحلولية من جهة أخرى، فكلمة (إليه) في (إليه راجعون) تعطي صورة ناصعة في مسألة الإنسان وفلسفة وجوده (بدايته ونهايته وصيرورته) ليجد هذه الصورة عكس الصورة التي يراها التصوف؛ في إن الإنسان يصل إلى الله. فالحلاج حينما يريد أن يصل إلى الله، يحدد له محلا ثابتا، إذ مع الوصول توقف، ومع التوقف مكان[٣١].

فوق هذا يعتبر أن مجيء (إليه) في النص القرآني السالف، ذو دلالة

(*) انتهى المفكرون الإسلاميون إلى هذا الاتجاه (من الواقع إلى النص) على أساس أنه المنهج الوحيد لحل إشكالية الفهم.

تأخذ معنى (نحوه)، وهي دلالة تنفي غايات تصوفية من قبيل (فيه) أو (له)، فهذه حلوليات تثبت مكانا لله تعالى، بينما (نحو) ترفض أي محل له، إذ عندما يصل الإنسان هناك تكون عندها نهاية حركته فيتوقف(*)، بينما وجهة الله عبارة عن اللانهاية، عبارة عن الأبدية، عبارة عن المطلق، لذا تكون ـ على أساس الرؤية الثانية بمعنى (نحوه) ـ حركة الإنسان هنا ذات صورة أبدية غير قابلة للتوقف، وهذا يأخذ به (عرضا) إلى المرور على مفهوم الصيرورة(**) الذي طالما شريعتي يتحرك به أسا في فلسفة التاريخ فيجد أن هذا (الحدو) ضمن مفهوم (إليه) في الآية وبدلالة (نحوه) لا (فيه) ولا (له).. هو الذي يمثل داينمو الصيرورة. بل إن حركة الإنسان نحو الله.. أي حركته بصورة أبدية ودائمية غير قابلة للتوقف وهذا هو معنى (الصيرورة)(٣٢).

أما (الله) في بناء الآية فيمثل عند شريعتي؛ إشارة إلى الكمال المطلق، الأبدية، الخلود، العلم والإبداع والوعي والجمال والقدرة والخير والوجود والعفو واللطف والعدل والعظمة بمعانيها المطلقة.. لذا فبتوفيق السياق بين (إليه) ولفض الجلالة (الله) يقف على الحل الأمثل تفسيرا للأحاديث التي تتناول (التخلق بأخلاق الله، أو التشبه بها) أي الكدح نحو صفاته المطلقة، الذي هو (= الكدح) مسيرة التكامل التي لا تتناهى، والمسير الذي لا وقفة

(*) انظر إلى شريعتي هنا، حيث يرتكز في رفض رؤية الصوفية ـ في الارتباط مع الله بمفهومي (فيه) أو (له) ـ على جهة الأثر السلبي لهذه الرؤية في المجتمع ووضعيتها المخدرة، بينما العكس في رؤية (نحوه)، فهي دافعة ودون توقف باتجاه المطلق، فتكون ذات دور وضيفي في التكامل التاريخي للإنسان، وواضح أن شريعتي لم يصدر هنا عن اتجاه كلامي بما يتعلق بتجاوز التنزيه عن المكان.

(**) كل المفاهيم التي تدخل في إشكالية النهضة والبناء الحضاري وفلسفة التقدم، إن لم يكن لها دور لتغذية الصيرورة فهي مرفوضة، لذا باتت الصيرورة معيارا في هذا الأفق المركزي في وجود الإنسان.

نيه، وهو الصيرورة باتجاه تلك الصفات... هذه الصيرورة التي كما تؤطّر الفرد نحو ماهيته كذلك المجتمع. فالأمة مجتمع يعيش حالة السير والصيرورة الأبدية باتجاه المتعالي المطلق أيضاً(٣٣).



ينفرد شريعتي في تفسير النصوص الواردة في مسألة خلق المرأة من ضلع الرجل على أن تلك النصوص تشير - هنا لا يغفل عن المنهج الرمزي - إلى أنها خلقت من طبيعته، من نوع طينته، ويتكأ لغويا في أن؛ كلمة الضلع طالما تستخدم في العربية وكذلك العبرية في معنى الطبيعة، ولهذا يرفض التفسيرات التي توجه دونية المرأة إتكاءا على قصة الضلع واعوجاجه(٣٤). وهو تفسير عقلاني يلتقي مع منطق الإسلام وروحه ومقاصده، ونظرته في عموم أحكامه للمرأة.

يلاحظ في هذه المعالجة للنص من شريعتي أنه؛ لم ينحصر في استلاله الرؤية وتأويله للدلالة اعتمادا على الخطوط العامة للشريعة وأهدافها ومقاصدها فقط، وتنافى مع الوضع اللغوي - مع أن للمقاصد حاكميتها على الوضع اللغوي حين التعارض - بل انه أخذ الجهتين، مع هذا تجد كثير من المفسرين أضاع المدارين، فهو لا يغور لغة ليصل إلى تواضع في اللغة قريب من المقصد، ولا يحاول أن يحكم المقصد على حرفية النص.



مع آية الأمانة (إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال،

فأبين أن يحملنها وأشفقن منها، وحملها الإنسان أنه كان ظلوماً جهولا)، الآية التي تتعامل مع لغز الإنسان وفلسفة سيادته ومائزية هذا الوجود بالنسبة لباقي الموجودات، والأبعاد العظمى التي ينفرد بها، بما هو إنسان في عالم التكوين. لذا أخذت مساحات أوسع وأعمق من المفسرين وعلماء الاجتماع المسلمين، وغيره من الآيديولوجيين المعاصرين، إلا أن الوجهة التفسيرية لها لم يكن لها معطى فلسفي يتوفر على عمق ذلك اللغز الذي يتأطَّر به الإنسان في تكوينه الطبيعي ومميزاته التي تجعل له تلك الإمكانية في خلافة الأرض.

شريعتي هنا يتفق في رؤيته مع (الشاعر الصوفي مولوي) في إن تلك الأمانة؛ يراد بها (إرادة الإنسان) وقدرته على الاختيار، إذ أن ((فضيلة الإنسان هي تحمله لعبئ الأمانة الإلهية، فهو الموجود الوحيد في الدنيا الذي يستطيع التصرف حتى خلافاً لغريزته الطبيعية ورغباته، في حين نرى الحيوانات والنباتات محكومة بتصرف غريزي، فلا يوجد حيوان يصوم يومين ولا نبات ينتحر بسبب اليأس، ولا أحد منهما قام بحسنة أو سيئة، فهو لا يقوم بأي نشاط يخالف طبيعته الغريزية، أما الإنسان فهو قادر على تحدي الطبيعة التي خلق فيها، وعلى مواجهة حاجاته المعنوية والمادية والبدنية))[٣٥]. وكي يوائم بين اختياره الإرادة - مع وجهتها البالغة في الاتجاه التغييري للإنسان في مواقفه ومنعطفاته في التاريخ - على أنها الأمانة، وبين اعتبارها شأنا عظيما في السياق القرآني، فإنه يجد ذلك من جهة؛ أن الإرادة هي أهم ميزة في الإنسان، وذلك لأنها تشير إلى القرابة بين الله والإنسان[٣٦]، بل هي التي تفعل ذلك القرب إلى الله بالقدرة على التشبه بصفاته، والسير نحوها في مسيرة التكامل الإنساني تاريخيا.

يعتبر شريعتي إن مكانة الإنسان في الإسلام، ترقى على نظرية أصالة الإنسان (humansim) في الفكر الغربي، منذ عصر النهضة، بل لا تتمكن تلك الآيديولوجيات؛ أن تفترض هكذا قدسية وعظمة وبهذا السمو والرفعة والمنزلة التي جعلها الإسلام للإنسان ومحورية وجوده، وهذا ما يستند عليه تفسيرا للآية[٣٧] (إني جاعل في الأرض خليفة) ومنتزعا بدوره منها ذلك البعد الجوهري، الذي تأسست عليه المنطلقات الآيديولجية لأغلب الأطروحات في ما بعد النهضة، في مسألة أصالة الإنسان، تلك الأطروحات الأكثر قبولا في الفكر الإنساني.

فالآية تشير إلى أن الرسالة التي حددها الله سبحانه وتعالى للكائنات، يضطلع الإنسان لا غير بمسؤولية أدائها، باعتباره خليفة الله في الأرض[٣٨] يستمر شريعتي مع هذه الآيات التي تحكي قصة خلق الإنسان واعتراض الملائكة، ويرتقي بها - بآليات علومه الإنسانية - تفسيرا بالغا في عقلانيته، بحيث يبرز معها وجهة منهجه في التعامل رمزيا مع الآيات، سيما مع مسألة مصدر خلق الإنسان، الطين من جهة، وروح الله من جهة، وفلسفة ذلك في وجود الإنسان بتصارع هذين القطبين - الذين يتركب منهما الإنسان - في مسيرة الإنسان على طول عمره الانفرادي والجماعي[٣٩].

يصل شريعتي إلى الآية (وعلم آدم الأسماء كلها) الآية التي أخذت كثيرا من الاتجاهات في تفسير معنى الأسماء والمراد منها بحيث غدت هذه الأسماء حجة في أفضلية الإنسان - لعلمه إياها -[*] على الملائكة، إلا أن ماهية

(*) (قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم، فلما أنبئهم بأسمائهم، قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون) البقرة٣٣.

الأسماء بقيت قائمة، هل هم أشخاص من زمان ومكان، أم هي لغة من اللغات، أم هي أسماء للخالق تمثل سرا غيبيا، أم ماذا؟ فكانت التفسيرات تأخذ وجهة غير مستساغة عقليا وإسلاميا، إذا طالما كانت تحمل أبعادا غيبية، ذات منحى يتحرك في نطاق الأسرة وعبادة الأشخاص.. وغيرها من المسبقات المدرسية المذهبية.

شريعتي يبتعد عن هذه المدارات ويخوض في وجهة بالغة في عقلانيتها، بحيث يفتح بها بابا معرفيا كان يخنق الفكر الإنساني مذ بدأ،ويمثل الضرورة القصوى، والأهم مطلقا في هذا المجال لتعلقه بنظرية المعرفة، وجذر مسألة الفهم والإدراك والحكم (التفسير)، والتي تنصب على مسألة؛ ((قدرة الإنسان على الوصول إلى الحقيقة)).. مسألة إدراك الحق والخير والجمال.

يرى شريعتي؛ أن تلك التفسيرات التي تتخبط هنا وهناك لا تقترب من حقيقة إجمالية يحملها النص، إذ: (ما من شك أن الحديث في الآية يتناول العلم والتعليم والمعرفة)[٤٠]، لذا يبتدأ بوقوفه على هذا الأجمال الذي لا يصل به إلى فلسفة النص تفصيلا أو بدقة حتى يقوم بخطا تحليلية يعرف معه كيف هي العبقرية. فإضافة إلى أنه يجد مقدمة يقينية ـ في جهة العلم ـ يشير لها النص، وذلك في سجود الملائكة ((لآدم)) ـ وهو رمز الإنسان عند شريعتي وليس شخصا تاريخيا انحصر له السجود ـ بسبب تلك الميزة في معرفته الأسماء مع ما عليه (آدم)، إذ خلق من طين قبال النور الذي خلقوا منه.

إذن فضل الإنسان على الملائكة هو علمه بالأسماء، بحيث استدعت السجود، ولكن ما هي هذه الأسماء التي تستدعي كل ذلك؟. وهذا ما يأخذ وعي شريعتي إلى أن ينتهي بالآية في مسألة الأسماء إلى أن معناها

الصحيح هي الحقائق العلمية، كون الاسم علامة كل شيء، أي الوجه المشخص لكل مفهوم، وعليه فان تعليم الأسماء للإنسان ـ من قبل الله ـ يعني إعطاء القدرة على إدراك وفهم الحقائق العلمية، والقابلية التامة لفهم المعاني التي يزخر بها العلم(٤١)، وهو ما يؤكد لدى شريعتي أن قيمة الكائن وأصالته هما بمقدار علمه ومعرفته وليس بعنصره وعرقه(٤٢) وهذا يجعل من تفسير شريعتي للآية فتحا ليس في نطاق الآية، وإنما في أكبر وأعمق أس للمعرفة البشرية، في الجدلية التي يخوضها التاريخ العقلي للإنسان مذ بدأ ينتظم في مقولات ومدارس إلى يوم الناس هذا والتي مفادها (الجدلية) هو هل العقل أو الإنسان قادر على إدراك حقائق الحياة أم ليس في وسعه ذلك تكوينا؟، ما هو نطاق إدراك العقل؟. إجابات هذه الاستفهامات هو ما أهداه شريعتي للإسلاميين في معارفهم بكشوفاته القرآنية.



النصوص الأخبارية أيضا تملك سمة إشكالية في مسألة الفهم ، وإن كانت دون النص القرآني، لعدم حملها تمام ذلك البعد الرمزي في هيكله، إلا أن هناك نوع من السبك يضفي نوع من العتمة على النص مع أن هذه العتمة ـ بلا شك ـ تأتي من طرف الموضوع وتعقيداته وليس من الناص. ومثال ذلك النص المبهم للإمام الصادق ((لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين)) المتعلق بمسألة الجبر والاختيار والقضاء والقدر.. المسألة التي تمثل العلامة الفارقة الأبرز للمذاهب والمدارس الإسلامية وتياراتها المعرفية، وذات الأسس الأوفر خطورة في حركة الإنسان ومشكلة الحضارة والتي

(=المسألة) ترتبط مباشرةً مع أطر الحرية والإرادة والمصير، وما يترتب على ذلك من أبعاد أخرى في الاتجاهات الثورية التحررية، ومقولات التمرد. فهي المسألة عينها التي كانت سبباً رئيسياً في ركود المسلمين وانصياعهم وقبولهم للانحراف الذي لاح السلطة الحاكمة للمسلمين منذ بداية الإمبراطورية الأموية حتى سقوط الدولة العباسية بقبولهم الأمر الواقعي تحت العناوين السلبية من الفهم لمسألة القضاء والقدر والتي تبنتها مدارس ومذاهب احتوتها أمّا سلطة السيف أو الجهل أو المصلحة، من قبيل (المرجئة والقدرية) وغيرهما، لذا كانت الانكساريات التي حاقت بالمسلمين.

يُتوقّف عادة في علم الكلام والأدبيات الإسلامية الشيعية على هذا النص في فهم هذه المسألة ولا يحاد عنه ، وتظهر مسالة الفهم وإشكاليتها واضحة الاهتراء بما تحمله من رؤى لم تستساغ علمياً أو إسلامياً ـ في مقاصده ـ أو إنسانياً في الوجهة التاريخية، إلا من القليل القليل.

شريعتي لم يستطع أن يَشْرعَ برؤية أخرى لهذا النص تكون عقلانية إسلامية إلا بنهجه منهجاً مغايراً، باتكاءه على معطيات الواقع على طول التاريخ وفلسفته، كبعد معرفي يمثل الخطوة الأولى في منهجه، في علم الاجتماع القرآني، والعلوم الإنسانية مطلقاً، لذا استطاع أن يجد لها بعداً دلالياً منطقياً من جهة الواقع، والعقل، ومقاصد الشريعة وروحها وخطوطها العامة.

فمع نص الإمام الصادق السالف يجد شريعتي؛ أنه من ناحية، هناك إنسان ذو ((إرادة واختيار))، ومن ناحية ثانية هناك المجتمع وهو (القوانين

الثابتة)، أي بتعبير القرآن ((السنن التاريخية أو الاجتماعية)) التي لا يمكن تغييرها، والجمع بينهما هو الأمر بين الأمرين. فالإنسان حر في عمله واختياره، لكنه مجبر في ممارسة هذه الحرية تحت إطارات تلك القوانين الموجودة في الطبيعة، أي السنن التي يتحرك بها المجتمع[٤٣]. فمن جهة هو مختار حر الإرادة في وجوده. ألا أن هناك سنن اجتماعية ذات حتمية(*) إلهية تحيطه، وبمعرفة حيثياتها ومساراتها كبدايات ونهايات، يمكن توجيه دفتها بتلك الإرادة والحرية لصنع(**) مستقبل ومصير أفضل، فيكون حينها مسؤولا عن قدره وفعله وحياته ومصيره، وما يتبع ذلك من تفعل وانتشاء لروح الصراع قبال الطرف القابيلي (السلطة السياسية، السلطة الاقتصادية، السلطة الدينية)، وحينها سيكون لهب الصيرورة وزخمها ينحو إلى التكامل الإنساني بقوة معجلة، ببركة وعي هذه الرؤية.

وهذا أيضا يأخذ بنا إلى تفسيره الرائع للنص المشهور ((تخلقوا بأخلاق الله، تشبهوا بصفاته، وما شابه))، حيث يقيم على تلك الصفات، توجه

(*) بهذا يعتبر شريعتي أن للتاريخ جبره (كونه شكل ـ إلهيا ـ بهذا النسق في وضعه التكويني ضمن المنظومة العامة للكون).. ولكنه يعتبر أن للإنسان قدرة على جبر خطاه على نسق تلك القوانين التاريخية، وفي ذلك يكون نجاح الإنسان وتكامله. وبهذا فهو مسؤول عما يخطوه، لذلك فالآية تصرح: ((كل إمرئ بما كسب رهين)).

(**) وبهذا يرى شريعتي ((إن فضل الأنبياء ـ بصرف النظر عن درجاتهم في النبوة ـ على سائر المفكرين والمصلحين؛ هو أنهم أعرف بسنن الله السائدة في العالم والطبيعة. وعلى هذا الأساس فأنهم كانوا أقدر على استخدام حريتهم لتحقيق أهدافهم الاجتماعية)). (منهج لمعرفة الإسلام، شريعتي مترجم ضمن. هكذا تكلم شريعتي، ص١٦٢))، إذ المعرفة الأفضل بتلك السنن الثابتة تفضي إلى فضاء أوسع في مجال الحرية والإرادة وصنع المصير.

مسار الكدح والصيرورة لصنع ماهية الإنسان على أساس تلك الصفات، وذلك بـ ((الحدو لها تعاليا إلى السماء، في عين تلك الحركة على الأرض)) إذ كلما استطاع الإنسان أن يحتضن أوسع فضاء من تلك الصفات المطلقة، توفر على قدر من الصيرورة ذات معطى ماهوي أوفر.



أما تفسيره لكلمة(الأمي) الواردة في نصوص قرآنية عدة كصفة للرسول.. تلك الصفة القرآنية التي شغلت مساحات واسعة من أذهان المفسرين، نتيجة لما تشي به من دلالة سلبية، والتي طالما طالها التكلف في التأويل جرا إلى أفق يبعد عنها وجهها السلبي الذي تحمله في وضعها اللغوي بما لا يناسب مقام النبوة.

بدأ شريعتي تفسيره لصفة (الأمي) حاجة إليها في سياق بحثه في مسألة ((الأمة والإمامة))، حينما وجد أن مصطلحي الأمة والإمامة يعودان إلى أصل واحد في دلالتهما اللغوية(*)، هذه الوحدة للمصطلحين جعلت شريعتي ـ حسب تعبيره ـ؛ يعثر على رأس الخيط في بحث الإمامة[٤٤]، الذي أرهقته الاتجاهات الكلاسيكية ومناهجها وجعلته بعيدا عن جوهره وغايته ودوره الأهم من باقي المفاهيم في حركة المجتمع. على هذا الأساس ـ بمرحلة ثانية ـ وجد شريعتي أن صفة الأمي في النص كصفة للنبي (ص) أيضا تتحد

(*) التوحد في أصل لغوي لمفهومين، يوجه نقطة التقاء بينهما، وإن افترقا في وضعهما الاصطلاحي بأبعاد أخرى.

في الأصل اللغوي مع الكلمتين[٤٥] (الأمة والإمامة).. إلا أنها تشير ـ وهي الأهم في إضاءتها التفسيرية ـ إلى أن الأنبياء عموما وليس الخاتم (ص) فقط؛ ينتسبون إلى الجماهير.. أي أن الرسول (ص)؛ سمته أنه شخص من الأمة، من الأميين، لا من الفلاسفة ولا الشعراء ولا الأمراء... لا.. أنه من الأمة[٤٦] في وضعه الطبقي وفي فضاء حركته، حيث هو عينه فضائهم.



إذن نجد في هذه الإضاءات العميقة والعظيمة وقوف شريعتي على دلالات لم يلحها معظم المفسرين، وليس هذا المهم، بقدر ما هو المنهج المستخدم في ذلك، والذي يمكن به تكميل سيرة شريعتي في المجال التفسيري من قبل آخرين، إضافة ـ وهو الأهم ـ أن شريعتي استل من تلك النصوص القرآنية مدارات معرفية تمثل المحاور الأهم في الفكر الإسلامي، والتي تدشن الآيديولوجية التي يطمحها.

الهوامش

(1) الإنسان والإسلام، مصدر سابق (فصول سابقة)، ص٥.

(2) انظر ن . م ، ص٦-٥، كذلك أنظر بترجمة أخرى لفاضل رسول في هكـذا تكلم شريعتي، مصدر سابق، ص٣٠، حيث ترجم شيئا من هذا الكتاب وتحت عنوان آخر هو ((الإنسان في الإسلام)).

(3) ن . م ، ص٦-٧.

(4) أبي أمي.. نحن متهمون، مصدر سابق، ص٧٣.

(5) ن . م ، ص ٧٣.

(6) شريعتي، الحر، مصدر سابق، ص٣٢، هامش٢.

(7) ن . م ، ص٣٢-٣٣.

(8) ن . م ، ص ٢٥.

(9) انظر. ن . م ، ص٢٥، كذلك هامش٢ للصفحة ذاتها.

(10) شريعتي، علي، بناء الذات الثورية، ترجمه إبراهيم الدسوقي شتا، ضمن كتابه، الثورة الإيرانية.. الجذور والآيديولوجيا، دار الكتب، بيروت، ط١ ،١٩٧٩م، ص١١٤.

(11) انظر الرؤية التوحيدية للعالم، شريعتي، من محاضرات شريعتي في ذلك، ترجمها فاضل رسول، ضمها إلى كتابه، هكذا تكلم علي شريعتي، مصدر سابق، ص١٦٩.

(12) ن . م ، ص١٦٩

(13) ن . م ، ص١٦٩، الهامش.

(14) انظر؛ شريعتي، علي، الأمة والإمامة، دار الأمير، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ، ص١١١-١١٢.

(15) ن . م ، ص١١٢-١١٣.

(16) ن . م ، ص١١٣، هامش.

(17) ن . م ، ص١١٤، هامش.

(18) ن . م ، ص١١٤، هامش.

(19) انظر جدلية علم الاجتماع لشريعتي، مجموعة محاضرات، مطبوعة في الولايات المتحدة، عن (سيزان برس) بالانكليزية، ترجمها فاضل رسول، وضمها إلى كتابه السابق ص١٤١، هامش.

[20] ن . م ، ص١٤٠-١٤١.

[21] ن . م ، ص١٤١، هامش.

[22] ن . م ، ص١٤٠.

[23] ن . م ، ص١٤٠.

[24] ن . م ، ص١٤٠.

[25] انظر؛ الاستناد إلى الدين، شريعتي ترجمة فاضل رسول تحت هذا العنوان، وأيضا ضمه إلى كتابه السابق، ص١٩٥.

[26] ن . م ، ص١٩٥-١٩٦.

[27] شريعتي علي، منهج لمعرفة الإسلام، ترجمه فاضل رسول وضمه إلى كتابه السابق، هكذا تكلم شريعتي، ص١٥٦.

[28] ن . م ، ص١٥٦.

[29] العودة إلى الذات، شريعتي، مصدر سابق، ص٢٣٧، هامش.

[30] ن . م ، ص٢٣٧، هامش.

[31] انظر؛ الإنسان والإسلام، مصدر سابق، ص١٠٧.

[32] ن . م ، ص١٠٨.

[33] الأمة و الإمامة، شريعتي، مصدر سابق، ص٥٤.

[34] الإنسان في الإسلام، شريعتي، ترجمه فاضل رسول وضمه إلى كتابه السابق التوثيق، ص٢٢٤، علما أن هذا المتن المترجم هو مقتطع من كتاب شريعتي، الإنسان والإسلام الموثق سابقا.

[35] ن . م ، ص٢٢٤.

[36] انظر؛ ن . م ، ص٢٢٤.

[37] انظر؛ الإنسان والإسلام، مصدر سابق، ص٧.

[38] انظر؛ ن . م ، ص٨.

[39] انظر؛ ن . م ، ص٧-٨-٩.

[40] انظر؛ ن . م ، ص١٠.

[41] انظر؛ ن . م ، ص١٤.

[42] انظر؛ ن . م ، ص١١.

[43] انظر؛ منهج لمعرفة الإسلام، شريعتي، مصدر سابق، ص١٦٢.

[44] انظر؛ الأمة والإمامة، مصدر سابق، ص٣٣.

(٤٥) انظر؛ ن . م ، ص٣٣ كذلك ص٣٨.

(٤٦) الإنسان والإسلام، مصدر سابق، ص١٩٤.

(ملحق)

أجل.. هكذا كان يا أخي (*)

إنني أنتمي من جهة إلى فئة المثقفين الملتزمين بالناس وبمبادئ الدين، ومن جهة نشأت في منطقة عانت جفاف الحياة وصعابها وفقرها فلا رفاه فيها ولا ترف.. ثم إنني أنتمي إلى عائلة لا يجرى في عروقها ما يسمى بالدم النبيل، أي النبل والشرف القائمان عادة على المال والنفوذ والقوة.

لهذا كله، فأنا أحس في أعماقي بأن أجدادي في التاريخ، هم أولئك الذين خاضوا أصعب معاركه، وعانوا الفقر والحرمان من أجل صنع مآثره؛ وبما أن الحضارات كانت تقع في دائرة اختصاصي، وقد كنت أحاول الاطلاع على آثار الحضارات القديمة أينما سافرت وحللت، معتبراً تلك الحضارات وآثارها من أعظم أمجاد الإنسان. كنت وأنا أتمعن في الآثار،

(*) استأثرنا نقل نص شريعتي هذا، بما يتميز به، من إطار يندمج به الفكر والألم والأدب، وبما يختزل من خلاصة لمسار الفكر البشري المصنف على الإصلاح وعثراته والانخداع به، ومحاكمة ذلك المسار من خلال مقولة الوعي والمسؤولية.

أحاول أن استشف ما يفيدني في دراسة علم الاجتماع... أحاول أن أرى الناس وكيف كانوا، من خلال الآثار التي بقيت منهم.

في اليونان، زرت معبد دلفي فانبهرت ببناءه العجيب، كما أعجبت في أوروبا كلها ـ خصوصاً في روما ـ بالكنائس الضخمة والقصور والتماثيل التي أبدع الإنسان في نحتها. في الشرق الأقصى ـ الصين وفيتنام وكمبوديا ـ ترى جبالاً بأكملها وقد نحتتها يد الإنسان الجبارة. ذلك الإنسان الذي استخدم يديه وعيونه وأعصابه كلها، لكي يبني معالم ومآثر للآلهة ولضلال الآلهة وممثليهم الرسميين (الكهنة).

في صيف أحد السنين، قصدت أفريقيا لأرى الأهرام التي تعتبر من عجائب الدنيا السبع، وقد سررت لوجودي هناك، وأنا استمع بكل جوارحي للشرح الذي قدمه الدليل عن تاريخ الأهرام وكيفية بنائها.

لقد حمل العبيد ما بلغ ثمانمائة مليون من ألواح الحجر من أسوان إلى مكان الأهرام قرب القاهرة، ليشيدوا هناك تسعة أهرام، ستة منها صغيرة وثلاثة هي الأهرام الأكبر والأكثر صيتاً في العالم؛ وقد سار العبيد بهذه الحجارة الضخمة، مسافة تصل إلى أكثر من تسعمائة كيلو متر، ليبنى بها ذلك البناء الضخم الشاهق، حيث استقرت أجساد الفراعنة المحنطة.

رأيت على مقربة من الأهرام أكواماً من الحجارة، وقد وضعت من غير ترتيب. سألت عنها، فأجابني الدليل، إنها قبور جماعية عميقة، حفرت ليدفن فيها من هلك من العبيد أثناء العمل الشاق في بناء الأهرام. فقد نقل ثلاثون ألف رقيق حجارة الأهرام في ثلاثين عاماً وكان مئات منهم يسقطون كل يوم من الإعياء ويلفظون أنفاسهم الأخيرة، فيأمر الفرعون بدفنهم في

حفر تحيط بالأهرام، ليظلوا يحيطون به في موته، لتخدمه أرواحهم في الموت كما خدمته أجسادهم في الحياة.

رغم إلحاح دليلي بأن تلك الحفر ليس لها قيمة أثرية تذكر، فقد تركته وجلست إلى جانبها، أحاول أن أتذكر آلاف البشر الذين ماتوا كي يصنعوا قبراً لفرعون من فراعنة التاريخ. لقد أحسست بعلاقة متينة تربطني وهؤلاء الذين اندثرت عظامهم في الحفر... شعرت بأننا من أصل واحد، رغم أنني من بلاد غير بلادهم، ورغم أن مسافات وحدود وأزمان تفصل ما بيننا؛ ولكن الفواصل كلها مكروهة وظالمة، وقد فرضت على العالم لتفكك صلات البشر ببعضهم، ولتجعل القريب غريباً والغريب قريباً. أما أنا، فرغم كل الفواصل، شعرت برابطة حميمة مع هؤلاء، وسرى في جسدي شيء من معاناتهم وآلامهم، ثم نظرت إلى الأهرام مرة أخرى فشعرت بالغربة عنها، بل وشعرت بنوع من الحقد عليها فهي.. وكل الآثار والقصور الشاهقة التي بقيت من التاريخ، إنما قامت على دماء وأشلاء أجدادي وأسلافي، فهذا هو سور الصين العظيم مثلاً، بناه آلاف من أجدادي المستعبدين، ومن سقط في العمل تحت عبئ الأحجار.. دفن في شقوق الحائط واستمر العمل بعده.

هكذا كدت أرى منجزات الحضارات، وكأنها تراكم للمظالم عبر آلاف السنين، طوت في ثناياها أجساد أجدادي.. لذلك بقيت بين هذه القبور لحظات تأمل عميقة وأنا أحس وكأنني جالس بين أخوة لي.

عندما عدت إلى منزلي، بدأت بكتابة رسالة إلى أحد أولئك الأخوة، إلى مجهول من هؤلاء الرقيق، أسرد له فيها ما جرى لأخوته من البشر خلال الخمسة آلاف سنة التي انقضت على غيابه عن الأرض. خلال هذه

الفترة الطويلة.. لم يكن هو موجوداً، ولكن الرق والرقيق كانوا موجودين باستمرار بأشكال وصور مختلفة على مر المراحل.

قلت في رسالتي:

لقد رحلت عنا، ونحن لم نزل نبني الحضارات العريقة ونعد العدة من أجل فتوحات ومآثر جديدة.

كانوا يأتون إلى قرانا وضياعنا فيجروننا ورائهم كالبهائم إلى حيث نصنع قبورهم، وعندما كنا ننتهي من بناء الصرح كان المجد لهم وحدهم، أما نحن.. فعندما كانت تخور قوانا، بعد ذلك الجهد الجهيد كنا ندفن هناك بين صخور المقبرة.

كانوا يسوقوننا أحياناً إلى الحرب، لحرب أناس لم نعرفهم ولم نكرههم من قبل، بل وربما لحرب أناس من مواطنينا ورفاقنا وأقرب الناس إلينا. كنا نحن نساق للحرب، بينما ينتظر آبائنا وأمهاتنا المسنون عودتنا بفارغ الصبر، انتظاراً دون جدوى ولا نتيجة!!

هذه الحروب ـ على حد قول أحد المفكرين ـ كانت حرباً بين فريقين، لا يعرف أحدهما الآخر، لحساب فريقين يعرف أحدهما الآخر، ولكنهما لا يتقاتلان بأنفسهما!.

كنا نبيد بعضنا بعضاً، إذا كنا مضطرين أما لنقتل ونقيم المذابح للآخرين، أو نواجه الهزيمة؛ وعند الهزائم كان الخراب والمدن المهدمة، والمزارع المحروقة الجرداء تبقى لنا ولآبائنا وأمهاتنا. أما عند النصر، فقد كان المجد والعز يسجلان لغيرنا. هكذا كنا نحن أدوات فقط.. مهزومين في النصر كما في الهزيمة، لكن يا أخي حدث بعدك تحول كبير فقد بدأ الفراعنة والقياصرة وطواغيت العالم يتغيرون في تفكيرهم، فتركوا عقائدهم عن

الموت وبناء القبور كي تبقى الأرواح فيها حية؛ وقد فرحنا لذلك التحول كثيراً، إذ لاحت لنا نهاية المسيرات المرهقة والمهلكة التي جلبنا فيها ملايين الأحجار من مسافة ألف كيلو متر، ورصفناها على بعض كي نصنع قبراً خالداً.

لكن الفرحة لم تعمر طويلاً، فقد أغاروا على قرانا وضياعنا مرة أخرى، وساقونا عبيداً ليحملونا الصخور مرة أخرى، لا لبناء القبور وإنما لبناء قصورهم واسوارهم؛ تلك القصور والأسوار التي قامت بدمائنا وعلى أشلائنا.

غرقنا مرة أخرى في لجة اليأس، وكدنا نفقد آخر بصيص من نور الأمل، إلى أن جاء بشير الخلاص، عندما بدأت نهضة الأنبياء العظام زرادشت، ماني، بوذا، كنفوشيوس الحكيم، لاوتسو... فقد كانوا أملنا في الخلاص من العبودية والهوان والظلم؛ وقد اعتقدنا أن الله بعث هؤلاء رسلاً من أجل إنقاذنا نحن المحرومين والمستضعفين، ومن أجل إحلال الحق والعبادة محل الظلم والرق.

لكن هؤلاء الرسل قصدوا القصور دون أن يمروا بنا ويأبهوا لما نحن فيه. فذلك الحكيم كنفوشيوس مثلاً، كان ينشر تعاليمه عن الإنسان والإنسانية والمجتمع، وقد صدقنا قوله، إلا أننا رأيناه يصبح وزيراً في دولة (لو) ونديماً للأمراء والحكام.

أما بوذا الذي كان من أمراء (بنارس)، فقد انقطع عنا واعتزل العالم ليخلوا إلى نفسه في محاولة لبلوغ النيرفانا، وقد اعتكف ليخرج للجياع بمنظومة أفكار فلسفية ورياضة حول ذلك. وزرادشت الذي بعث في أذربيجان، لم يتجه نحونا نحن المحرومين والمعذبين، بل توجه نحو مدينة

(بلخ) حيث استقر في بلاط الملك كشتاسب. كذلك ماني الذي ركز على مسألة النور والظلام وهو يجمعنا حوله نحن المعذبين وأسرى الظلام، فتوسمنا فيه خيراً ونوراً واعتبرناه المنقذ المنتظر. لكنه ما لبث أن لملم وعوده العريضة وعبر عن حقيقة توجهه في كتاب أهداه إلى الملك الساساني شاهبور، ثم بارك حفل تتويجه، وكان له شرف مرافقة الموكب الملكي إلى سرنديب، والهند وبلخ، وبعد ذلك كله بدأ يبرز هزيمتنا بهذه الأنشودة:

((كل من يهزم ويندحر فهو من طينة الظلام، وكل من ينتصر ويتفوق فهو من ذات النور)).

لقد كان هذا هو كل ما أنشده لنا.. نحن المهزومين عبر التاريخ.

لقد ذهبت أنت يا أخي ضحية بناء قبور الفراعنة، بينما جعلت أنا فداء لقصور الحكام وقلاعهم الشاهقة. ثم وجدت نفسي مكبلاً بقيود خلفاء فرعون وقارون الذين استرقونا وسخرونا لخدمتهم. لقد شكل هؤلاء الخلفاء طبقة رجال الدين الرسميين (الكهنة)، التي أصبحت طبقة فوقية متنفذة ومستكبرة، وقد كتب عليَّ أن أخدم هؤلاء وأبني لهم القصور والمعابد الفخمة، في إيران وفلسطين ومصر والصين، وفي كل مكان يوجد فيه محروم مغلوب على أمره ومستعبد. إن هؤلاء القيمين الرسميين على الدين الذين ادعوا تمثيل الله وخلافة أنبيائه نهبونا باسم الزكاة وساقونا للقتال باسم الجهاد، بل أنهم أجبرونا على تقديم فلذات أكبادنا على مذبح الأصنام قربانا للآلهة، حتى أصبحت المعابد تسقى باستمرار من دماء أبنائنا وبناتنا الأبرياء.

لقد أصبحنا نعاني أسوء أنواع الاستغلال باسم الآلهة، وذلك على أيدي فرعون وقارون وخلفائهما والقيمين الرسميين على دينهما. لقد

اغتصب مؤيدوا الأهواز (كهنة المجوس) ثلاثة أخماس أراضينا، وجعلونا أشباه عبيد. كذلك فعل كهنة المسيحية، حيث استولوا باسم الكنيسة على أموال وأراضي الناس.

خلال آلاف السنين، بنينا المعابد والقصور في روما والتماثيل الضخمة في الصين، كنا نحن نهلك بصمت أما المجد فكان يبقى نصيب الكهنة والقساوسة والقيمين والمتاجرين به، وارثي قارون وفرعون.

أنا الذي عشت بعدك بآلاف السنين، وتتبعت ما جرى خلال هذه السنين، وصلت إلى نتيجة هي أن الآلهة أيضاً تكره العبيد وأن هذه الأديان ما هي إلا قيود جديدة أرسلت إلينا وأن الكهنة والقائمين على أمر الدين إنما استخدموا تلك القيود لاسترقاقنا ولتبرير سيطرة أصحاب القصور.

ثم عرف عالمنا فلاسفة وحكماء، كان فهمهم عميقاً وعلمهم غزيراً، ولكن حتى هؤلاء لم يجدونا نفعاً، فارسطو مثلاً، اعتقد بأن من الناس من ولد ليكون عبداً، ومنهم من ولد نبيلاً وسيداً، لذلك رأى من الطبيعي أن نبقى في الطبقة الدنيا من المجتمع نُسام العناء ونعامل بالسوط، فذلك كان قدرنا حسب رأي أولئك الفلاسفة.

لكن العالم شهد مفاجئة جديدة، عندما ظهر نبي جديد، وقد نزل من الجبل متجهاً للناس، قائلاً لهم: ((إني رسول الله إليكم جميعاً)). كتمت أنفاسي وأنا بين الدهشة والشك، فلعل في الأمر خدعه جديدة لكنه استمر في الكلام: ((إني بعثت من قبل الله القائل: ونريد أن نمن على الذي استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين)).

عجباً، كيف يحدث الله العبيد والمستضعفين فيبشرهم بالنجاة ويجعلهم وارثي الأرض وسادة العالم، كدت لا أصدق، إذ اعتقدته كأنبياء آخرين

جاءونا في إيران والهند والصين، أو ربما كان أميراً أدعى النبوة، كي يعبئ الناس ضد أمير آخر، فيبلغ مناله من خلال الدين.

قالوا: لا.. إنه يتيم، شاهده الناس جميعاً وهو يرعى الغنم في سفح الجبل فتعجبت أكثر: كيف يصطفي الله رسولاً من بين الرعاة. فقالوا لي بل إنه آخر واحد من سلسلة الأنبياء ـ الرعاة ـ، وقد كان أجداده الأنبياء أيضاً هم من الرعاة والفقراء. فارتجفت اوصالي، وشعرت برعشة امتزج فيها الارتباك والخوف والرجاء.. فهذا نبي يبعث منا وفينا، وزال ترددي عندما رأيت حولي أخواني من الفقراء والعبيد: بلال.. ذلك العبد الحبشي، سلمان... أسير حرب إيران ثم مستعبد، أبو ذر... إعرابي معدم من الصحراء، سالم.. مولى زوجة أبي حذيفة وآخرون غيرهم من العبيد والفقراء، التفوا حول النبي ثم اصبحوا سادة قومهم.

آمنت بذلك النبي، لأن ((قصره)) كان بضع غرف من الطين بناها بعد إلحاح الناس وقد ساهم هو في بنائها، و((بلاطه)) كان خشبة ثبتت على سعف النخيل؛ هكذا كان كل متاعه في الدنيا.. وقد رحل عنها وهو لا يملك أكثر.

فهربت من إيران، ناجياً بجلدي من ظلم المؤبدين (الكهنة المجوس) الذين استرقونا وساقونا إلى حروبهم التافهة. هربت إلى مدينة النبي واعتصمت بها إلى جانب رفاقي من العبيد والمظلومين والمستضعفين في الأرض، وقد بقيت إلى جانبه إلى أن وافاه الأجل وتركنا، ولا زالت قضية رسالته محفوفة بالمخاطر والاحتمالات المختلفة.

بعده، رأيت فجأة معابد ضخمة ترتفع مجدداً، ولكن هذه المرة باسم ذلك النبي الأمي، ورأيت سيوفاً مشهورة في وجهنا وقد كتبت على حدها

آيات الجهاد؛ وامتلأت بيوت المال وخزائن الحكام بأموال سلبوها منا عنوة، حيث جاءنا ((خلفاء)) ذلك النبي، فقتلوا رجالنا باسم الجهاد وانتزعوا قوتنا باسم الزكاة وأخذوا شبابنا ليخدموا في قصورهم بينما باعوا أمهاتنا في أسواق النخاسة النائية.

يئست من جديد، وشعرت بأنني مغلوب على أمري، فها هي سلطة جديدة تتستر برداء التوحيد، وهي تنشر الكذب في المساجد وتحارب الله باسم الله. وعرفنا مرة أخرى وجوهاً فرعونية وقارونية تحكم بصوت الدين، وتستغلنا من أجل بناء معابد وقصور في دمشق؛ وهكذا بدأنا ببناء الصروح الضخمة: جامع دمشق الكبير، القصر الأخضر، دار الخلافة ببغداد حيث حياة ألف ليلة وليلة.

ولقد بُني كل ذلك على أكتافنا، وأعطينا لها دماً وحياة.. فقد كاد يفرض علينا كل ذلك باسم الله وخلافة رسول الله. وكدت أعتقد بأن الخلاص مستحيل وأن العبودية إنما كتبت علينا.

من كان ذلك النبي، هل جاءنا برسالة مزيفة، هل خدعنا ونظم صفوفنا لكي نسخر في ما بعد لخدمة فئة من الناس، هل أنه عرف بأننا سنسبى ونضطهد باسمه؟.

كلا..، فقد كان هو مثلنا ضحية لما حدث بعده. والآن.. أين المفر، أي طريق أسلك للنجاة؟ هل ارجع إلى الجاهلية أم إلى كهنة المجوس، أم إلى معابد قامت على أساس الظلم والتزييف؟.

أم تراني أرجع إلى قادة شعبي الذين يعملون من أجل (تحررها)، أي إلى الذين خسروا سلطانهم خلال ثورة الإسلام فيحاولون اليوم العودة إلى تراثهم البالي وجاهليتهم الأولى بعد أن جاءتهم البينات، أم ألتجئ

للمساجد.. ولكن ما الفرق بين المساجد الجديدة والمعابد القديمة؟.. وقد رأيت المتلبسين لباس الخلافة والمدعين السير على نهج الرسول، وسيوفاً كتب على حدها (الجهاد)، ومآذن ارتفعت باسم التوحيد،.. رأيت ذلك كله يستخدم مرة أخرى لاستغلالي وجري إلى ساحات الحروب والدمار.. والتكفير.

ثم أن أخاً آخر من إخواننا، اصبح ضحية ذلك التراجع؛ وهو (علي) الذي قتل في محراب الله، وظلم هو وآل بيته وأصحابه، وقد ظلم وقتل باسم الإسلام. أما ذلك الكتاب الذي لا ريب فيه، فقد رفع على أسنة الحراب واستخدم في دحر (علي) قبل أن يستخدم وسيلة لاستلابي وقهري وتسخيري.

بعد خمسة آلاف سنة وجدنا من يتحدث لنا عن الله، لكنه يتوجه إلينا نحن المستضعفين لا إلى الأمراء والنبلاء؛ فلم يكن كبوذا ساعياً وراء النيرفانا، ولا كالرهبان الذين يخدعون الناس ولا كالصوفيين الذين ينشدون الاتحاد مع الذات الإلهية وهم في عزلة. لقد كان رجل عدالة وجهاد، وقد أصبح أخوه (عقيل) الضحية الأولى لتلك العدالة الصارمة الخشنة، أما زوجته التي كانت بنت ذلك الرسول العظيم، فقد كانت تنشط وتعمل وتعاني كبقية الناس أما أولاده وذريته فقد حملوا رايته الحمراء على امتداد التاريخ.

لقد التجأت إلى كوخه البسيط هرباً من الصروح التي شيدت، ومن الفراعنة الجدد الذين استقروا على العروش. أما هو فقد بقي وحيداً، بعد أن فارقه أصحاب الرسول، ورحلت زوجته، وقد بكى كثيراً وهو في نخيل بني النجار، كان يبكي عذابنا ومعاناتنا ويناجي بنحيبه الله.

لقد كان هو وأصحابه منا نحن المحرومين، وقد استخدم فصاحته وبلاغته لا من أجل تبرير الوضع القائم وتزوير وعينا، بل من أجل إنقاذنا واستنهاضنا وتوعيتنا. كان كلامه أبلغ من كلام (ديموس تنس) دون أن يقصد من ذلك الكلام هدفاً شخصياً. كان خطابه أكثر تأثيراً من (بوسويه)، ولكن ليس للتملق في بلاط (لوي)، وإنما لاستنهاض المعذبين في الأرض؛ ومثل بلاغته، لقد شهر سيفه أيضاً دفاعاً عن الحق وعنا، لا للدفاع عن أهله ومصالحه، أو للدفاع عن الدول والسلاطين. لقد كان في تفانيه من أجلنا خيراً من اسبارتاكوس؛ وفي تفكيره أفضل وأمضى من سقراط، وقد استخدم فكره لا للحديث عن فضائل السادة ومشروعية امتيازاتهم وإنما لتثبيت قيم الإنسان الأصيلة.

لم يكن وريثاً لفرعون وقارون أو للكهنة، ولم يكن له محراب ولا مسجد بل انه كان نفسه شهيد المحراب.

إنه رمز للحق والعدالة وللفكر، ولكنه لم يكن كرموز الفكر الموجودة في زوايا المكتبات ودور العلم، ولا من العلماء الذين يشغلهم التفكير (العميق) عن المعاناة مع بؤس الناس وجوعهم.

إنه يتلقى بهدوء وسماحة طعنة الخنجر لكنه ينتفض غضباً وألماً عندما يسمع أن امرأة يهودية لحقها الظلم فيقول: (فلو أن إمرأ مسلماً مات من بعد هذا أسفاً ما كان به ملوماً).

إنه سيد البلاغة والكلام العذب، لكن حديثه الرائع لا يشبه (الشاهنامة) تلك الملحمة التي بلغت ستين ألف بيت، وكرست لسير الملوك والقادة، ولم تذكر أخاً مستضعفاً لنا إلا مرة وذلك عندما سرد قصة كاوه الحداد؛ ولكن حتى بطلنا كاوه، اكتفي بذكر بضعة أبيات عنه، ثم أنه رغم

كفاحه المجيد من أجل تحررنا فإن مصيره أصابه التشويه في الشاهنامة إذ أن شخصية (فريدون) النبيلة ونسبه العريق، طغت على شخصية بطلنا الكادح.

ولا زلنا يا أخي نعيش زمناً هو في أمس الحاجة إلى رجل مثله فهو ليس كالحكماء والعلماء الذين كانوا رجال علم لا عمل، أو كانوا رجال عمل من دون علم؛ وكان من القادة من هو رجل علم وعمل، إلا إنّه لم يكن قائد الجهاد وميادين الحروب؛ ومنهم من اجتمعت فيهم الصفات الثلاثة ـ العلم والعمل وقيادة الحروب ـ لكنهم لم يكونوا ثقاة وعادلين؛ وحتى لو توفرت الخصال الأربع في بعضهم فلم يكونوا كالعاشقين في لطفهم ورقة أحاسيسهم وخلوص حبهم لله وللناس.

أما هو فقد كان رجلاً يتحلى بكل هذه الخصال كان كواحد منا نحن الكادحين يكد ويتعب، ويستعمل نفس الأنامل التي خطت نهج البلاغة الرائع في دفع المحراث أو في حفر قناة؛ وعندما كان يعمل بدأب في حفر قناة بالماء في الأرض القاحلة التي تحيط بالمدينة، يقول ارفعوني، فيرفعونه من قعر القناة وهو مغطى بالوحل والتعب، ويعبر بنو هاشم عن فرحهم.. لكنه يبادر للقول قبل أن يتنفس الصعداء ((بشروا ورثتي بأنهم لن يكون لهم نصيب من هذه المياه)).. فقد جعلها وقفاً لنا.. للناس.

نحن اليوم في حاجة ملحة لقائد مثله، يتقدمنا في طريقنا الوعر الشائك. إن الحضارات والثقافات والأديان قد تشوهت وتحولت إلى نقائضها.. وقد آل مصير الإنسان إلى أن يصبح إما حيواناً اقتصادياً، سطحياً وبلا إحساس، وإما إنساناً غارقاً في أعماق ذاته، مبتعداً عن الدنيا ومغاليا في التعبد والمناجاة. قد يكون بعض هؤلاء عقلاء ومفكرين، لكنهم لا يحملون قلب إنسان بين جنباتهم، كيف أصبحوا أناس فئويين، غليظي القلب، لا يعرفون

للعشق معنى، أو عاطفيين دون عقل..، وهكذا اختل التوازن. بينما كان ذلك القائد النموذج مثالاً للكدح والتعب، والبلاغة والفصاحة، والجهاد والحرب، والإخلاص والوفاء، والسكوت والصراخ.. وأهم من ذلك كله العدل والقسط.

إننا نحن المفتقرين إليه اليوم، نعيش عالماً يتحكم به أعداء الإنسانية، ويقودون جيلنا إلى نظام جديد للرق. فنحن في الظاهر أناس أحرار، تخلصنا من قوانين الرق التي عفى عليها الزمن! فلسنا عبيداً لفرد أو كتلة أو جماعة سياسية. ولكننا في الواقع، يا أخي، نكاد نبتلي بعبودية أسوأ من عبوديتك أنت منذ آلاف السنين. لقد سبي تفكيرنا، وسلبت إرادتنا وكبتت مشاعرنا.. كل ذلك باسم الحضارة والحرية.

في عملية الاستلاب هذه، تم استخدام العلم والثقافة.ـ الفن، الحرية الجنسية، حرية الاستهلاك، عبادة الفرد.. كل ذلك من أجل إتاحة فرص أوسع أمام حرية الغصب والاستيلاء، وإفراغ نفوسنا من الإيمان والإحساس بالمسؤولية ومن الاعتقاد بالدين.. حتى أصبحنا، يا أخي، تحت رحمة هذه الأنظمة الحاكمة نشبه أوعية ملونة جوفاء، نتقبل ما يصب فينا من قناعات ورغبات.

✍ لقد مزقونا وشتتوا شملنا باسم الفرق والمذاهب، باسم العشيرة والوطن ومختلف أنواع الحدود.. بل وحتى باسمه هو، مزقونا لكي يسهل ابتلاعنا.

لقد حرضوا مناصريه وشيعته على قتال بعضهم البعض. جعلوا المسلمين أعداء الداء لأخوتهم في الدين. لماذا؟. لأن هذا يصلي مكتوف اليدين والآخر يسبل يديه في الصلاة، هذا يصلي على بساط والآخر يسجد

على تربة. لقد دفعوا هذه الصراعات إلى أبعاد مخيفة، وأبعدوا مفكرينا وأحرارنا إلى المنافي ليستطيعوا هم التحكم برقاب الناس وادعاء كونهم رعاة لنا.

يا أخي، إنك كنت تعرف سيدك، وتميز وجع السياط بسهولة، وكانت مسألة كونك عبدا هي واضحة وجلية، كنت تعرف لماذا أصبحت عبداً، ومن استعبدك ومتى. أما نحن فقد ابتلينا بعبودية لا نعى شروطها، فلا نعرف بدقة من الذي أباح استرقاقنا، وكيف أصبحنا عبيداً عصريين، ولا نعرف من أين نستلب ونسبى.

نحن اليوم نعاني من مختلف ألوان الاستغلال. إننا نستخدم جهودنا، ولحما ودمنا في دفع عجلة الإنتاج، وفي تشغيل الثروات والرساميل وإعطاء الحياة والاستمرارية للنظام السائد، ولا يصيبنا من نتاج ذلك كله سوى ما يسد الرمق ويضمن الكفاف، حتى أصبحنا مظلومين أكثر من زمانك.. فالاستغلال الطبقي والتمييز العنصري هما اشد وطأة الآن.. ويزيد من وطأة ذلك كله.. إنهما مغطيان بواجهات جميلة خادعة.

يا أخي: إن علياً قضى خمسة وعشرين عاماً من العمل الدؤوب من أجل غرس الإيمان في قلوب غلاظ لأناس متفرقين، وقضى خمسة وعشرين عاماً من أجل وحدة المسلمين والحفاظ على صفوفهم المتراصة في وجه خطر الإمبراطوريتين: الإيرانية والرومانية ثم كرس خمسة أعوام لتثبيت حكم الحق والعدالة الاجتماعية واجتثاث جذور الحقد والظلم من النفوس... كل ذلك كي نصبح أحراراً حقيقيين، لا نعبد إلا الله؛ ورغم أنه اخفق في مسعاه العظيم ذلك، فقد خط لنا طريقاً ونهجاً ومدرسة، ترك لنا ورائه منهج

العدالة والإمامة. لقد ضحى هو وآل بيته بأنفسهم من أجل أن يحفظوا في التاريخ ثلاثة ظلت مناراً لمن يريد أن يهتدي:

((العقيدة، الوحدة، العدالة الاجتماعية)).

إلى الوالد المعلم . . !

آخر رسالة إلى والده بعثها قبل رحيله - هاربا من بطش الشاه - بساعات قليلة.

الإسلام يولد من جديد، هذا ما نشاهده اليوم بوضوح تام. أما أسباب هذا البعث الإسلامي للضمائر والذي يتخذ بعداً وسيعاً وعميقاً فكثيرة ومتعددة.وليس هنا مجال طرحها وشرحها. ولكنني اعتقد أن أهم تلك الأسباب هو: خيبة أمل كل المفكرين ويأسهم من العلم وكل الأفكار والآيديولوجيات المطروحة. وبصورة خاصة خيبة الأمل في الاشتراكية الماركسية والاشتراكية الديمقراطية الغربية. بالرغم من أن معظم المفكرين والمثقفين وطلاب الحرية والعدالة في العالم قد أخلصوا الولاء لإحدى الآيديولوجيتين.

لكن أخيراً خاب ظنهم فيهما عندما انتهت تلك الآيديولوجيات إلى

((الستالينية)) و((الماثوتسية)) وإلى أنظمة أشميت وغي موله وكالاهان.

والعلم بدل أن يصبح البديل الأفضل للدين - كما كان يدعى - إذا به يطل على البشرية بالقنبلة الذرية الفتاكة ويخضع الناس عبيداً للقوة ورأس المال. وفي النهاية صنع من الإنسان الجديد غنياً شقياً ومتمدناً وحشياً. وأصبحت الحرية والديمقراطية ميداناً لجولات المال والشهوة واستعمار الشعوب الآمنة.

وتلويث كل القيم الإنسانية الشريفة!

كل هذه التجارب المريرة مهدت الطريق أمام عودت الروح الدينية من جديد،إن هذا الإنسان الذي لن يستطيع يوماً أن يقتل في نفسه غريزة الاطلاع على الحقيقة وطلب الحق والفلاح الأبدي، انتهى به المطاف في دروب العلم، والآيديولوجية الديمقراطية، والحرية الفردية (الليبرالية)، وأصالة الإنسان (الوجودية بلا إله)، و (اشتراكية الدولة)، و(الماركسية المادية)، وأصالة الاقتصاد، وعبادة الاستهلاك والرفاه، كهدف نهائي للإنسان وفلسفة عامة للثقافة والنظام البرجوازي ، وأخيراً: الاعتماد المطلق على التكنلوجيا كأعلى وأقدس هدف للأنظمة المعاصرة.

لقد انتهى الإنسان في كل هذه الدروب إلى باب مسدود!! وبعد كل ذلك الإيمان والشوق والولاء والعمل الذي كان يعقده حين انتخاب تلك الطرق والأهداف ، على أنها أهداف نهائية ، ومسائل وحيدة للوصول إلى الكمال المطلق والنجاة الدائم .. بعد كل تلك الحرارة التي أبداها حينما انتخب تلك الطرق مُعْرِضاً عن الله والإيمان والدين وراكضاً وراء تحقيق تلك الأهداف. فإذا به يصطدم بعنف بصخرة الخيبة واليأس. فبعد مشي طويل إذا به في صحراء الضلالة والفراغ. إذا بالاشتراكية تنتهي به إلى

دكتاتورية قاهرة ذات أبعاد متعددة. والديمقراطية إلى سيطرة رأس المال، والحرية إلى العبودية للمال والشهوات ، وحتى العلم انتهى به إلى الانسلاخ عن جميع القيم الإنسانية، والخضوع لسلطة التكنولوجيا الفتاكة الضخمة.

وكان طبيعياً في مثل هذه الحالة من الضياع والفراغ التي انتهت إليه البشرية أن تعود إلى الله من جديد .. تلك الأفكار الواعية والنفوس الحرة والضمائر الحية السليمة الطاهرة التي لم تُمْسَخ بعد ولم تلوث. بل بقيت تربي في ذاتها شجرة الفطرة الأصيلة ، والدوافع النفسية النبيلة وحافظت في وجدانها على الشعلة المقدسة للحق والحقيقة والكمال والفلاح ولم تدعها تتحول إلى رماد ساكن خامد.

وكان طبيعياً أن يشعل أولئك الرجال في أرواحهم وحياتهم ذلك القنديل المقدس الذي يحترق فيه زيت العشق والمحبة، في زجاجة يشع منها نور الله وتنير الكون والطبيعة وأعماق النفس والضمير. لتبعث فيهما الدفء والضوء والوعي الذاتي، وتعطي لكل شيء في هذه الحياة معنىً ونوراً...

ثم لا يزالون حوله، حتى يحملوا مصباح الهداية المضيء على طريق الأجيال القادمة، يستنير بها الجيل الصاعد بعد ظلام طويل. وينقذوا به مستقبل الإنسان والعلم والحضارة والثقافة، والفن، والعمل والحياة من الفراغ واللاهدفية والضياع.

العمل الآخر لعودة هذا الجيل المتمرد من الباطل الطالب للحق والحرية إلى الإيمان والرجوع إلى الله، هو: أنه لم يعد يرى الإسلام من خلال الرجعية الكريهة والبالية في الدين التقليدي. لقد سقطت الأقنعة عن الدين.. أقنعة الرياء والجهل والتعصب والخرافة، والتبرير والمصلحية والمهادنة والركود والجمود وضيق التفكير والتقليد، وتحقير العقل والإرادة والنشاط

الإنساني وافتضح الزواج اللامشروع بين هذا الدين وبين حكومة القوة والثروة المتسلطة. ذلك الزواج الذي كان يذبح دائماً في زفافه معاني الإيمان والإخلاص والتقوى والعبادة والفقه والقرآن والسنة والولاية والله والنبي والإمام والعقل والعلم والاجتهاد والشهادة والدعاء والإيمان بالمعاد والنجاة الأبدي ، وكل القيم الإلهية والإنسانية والمثل النفسية والشريعة الدينية. لقد سقطت كل تلك الأقنعة القديمة عن وجه الأعيان الحقيقي وبدأ الدين يشع بدون قناع ولا نقاب وينير تلك القلوب المخلصة المتوقدة بدون وسائط مختلفة ويشع الله على الكون فيملأ الآفاق بالنور، والقلوب بالدفء، والقبور بالثورة، ويمزق الأكفان المتهرئة، ويحطم التوابيت الضيقة اليابسة، ويبعث الروح في الهياكل الميتة الجامدة. وهو ـ ولا أدري أي شيء هو هذا الذي ترجع إليه الحركة والحيوية والفضيلة وكل خير في هذه الأرض نازل الآن.

وقد بدأت تمطر علينا الملائكة والروح تارة أخرى! في ليلة هي بحق ليلة القدر من كل الجهات، ومطلع الفجر قريب لا ريب فيه.

والدي المكرم ..! أليس هذا وحده مسلياً لك، للجهود التي بذلتها والعمر الذي صرفته في سبيل الله؟ أليس كافياً أن خطواتك المخلصة المؤمنة والمؤثرة في زمن عمه الظلام الدامس كانت من أجل إعلاء (كلمة الله) في الأرض؟

أليس هذا بلسماً لكل جراحاتك؟ ألا يعوض هذا كل ذلك الحرمان والعذاب الذي تحملته؟ ألا يطمئنك ويريح ضميرك ويشرك أن الطريق الذي شققته لا يزال سالكاً وأنه قد فتح النور أمام الأجيال وأنك تستطيع أن تطمئن أن ميراثنا المقدس سيبقى محفوظاً وحيًا.

إنني بلطف الله الكبير الذي استحي منه كلما أتذكر رحمته.

ويتألم قلبي وتكاد روحي أن تنفجر كلما أحسست بهذا اللطف الذي لا أستحقه، إنني بلطف الله قد بدأت أخطو في طريق لا أحب أن اصرف لحظة من عمري في سبيل الترفه والحياة الهنيئة.

إن توفيق الله يجبر ضعفي، وهل هناك لذة أكبر من أن ينقضي عمري، الذي ينقضي على أية حال بهذه الطريقة الموفقة!

أما أنت يا أبي .. فمن المؤسف أن عمرك الذي ينبغي أن يصرف في سبيل توعية الشباب المؤمن، والجيل الصاعد، الذي يبحث عن حقيقة من الإيمان ، ومعنى من القرآن وسنةً من نهج البلاغة..

من المؤسف أن تشغل أوقاتك معارك وهمية يثيرها في وجهك المتدينون الكسبة، المخمورين بالمال والمصلحة، الذين كانوا دائماً يقفون عقبة في طريق المصلحين. يتقدمون إليهم بالمواجهة، لا بالمنطق والعقل، وإنما بتهريج مريديهم الجهلة الذين لا يفهمون من الحقيقة إلا كما تفهم الأنعام والجمادات، وبمنطق لا يليق إلا في الأسواق المنحطة ومراكز الشرطة، حيث السب والقذف والكلام السخيف.

من المؤسف أن يقتطع هؤلاء من عمرك لحظات إنسانية قيّمة نضجت في مدرسة القرآن ونهج البلاغة!!

وعلى أي حال، فإنني كواحد من تلاميذ إيمانك وعلمك وتقواك، تعلمت كيف يجب أن أتصرف بعمري - الذي لا يقاس بعمرك - رفقاً أكثر، وأن لا أكون سخياً به على الإطلاق!

إنكم الآن قادرون أن تبلغوا أحب كلمات الله ومحمد وعلي إلى هذا الجيل الذي يتغذى اليوم بالسكس والمال والاستهلاك والمادية وإن الله

ومحمد وعلي وكل المتألمين الصادقين في هذا العصر ينتظرونك أيها الأب الكريم، وإنني الآن عازم على السفر، هذا السفر الذي هو نتاج شكر الله العظيم، وعذري في عدم الاستجازة منكم لهذا السفر هو مراعاة حالك وأعصابك وأنني إذ أقضي آخر لحظات بقائي في بيتي ووطني أقبل أياديكم وسأبقى منتظراً لقائكم.

ولكي أعرف رأي الله في هذا السفر... تفاءلت بالقرآن الكريم.

أبي الكريم؛ قبل ليلة تفاءلت بالقرآن فجاءت الآية:

((أنزله روح القدس))..

والآن حيث الوقت قبل طلوع الشمس، من يوم الاثنين وبقي لموعد السفر ساعتان فقط. بعد صلاة الصبح طلبت من ربي أن يكلمني بخصوص هذا السفر ويبلغني كلمته، فتحت القرآن فإذا بعنوان الصفحة (لا تفعل!) اهتزت روحي، قرأت الآية كاملة فانفجرت باكياً من الشوق، وها هي الآية من بدايتها حتى النهاية:

((الذين آمنوا وهاجروا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله، وأولئك هم الفائزون، يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات، لهم فيها نعيم مقيم، خالدين فيها أبداً إن الله عنده أجر عظيم))

((يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا آبائكم وإخوانكم أولياء إن استحبوا الكفر على الإيمان، ومن يتولهم منكم فأولئك هم الظالمون... قل إن كان آبائكم وأبنائكم وأخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم ، وأموال اقترفتموها ، وتجارة تخشون كسادها ، ومساكن ترضونها ، أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله... يريدون ليطفؤوا نور الله بأفواههم و....))

(من هنا تبدأ الآيات التي تفاءلت بها):

((يا أيها الذين آمنوا مالكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم إلى الأرض أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة، فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة إلا قليل، إلا تنفروا يعذبكم عذاباً أليماً ويستبدل قوماً غيركم ولا تضروه شيئاً...)).

في الحقيقة كان الدكتور شريعتي موالياً، صلب العقيدة وعاشقاً لكل ما هو مقدس في الإسلام، وذلك ما لمسته منه عن قرب، وليس من خلال ما أشيع عنه أو ما قالته عنه التيارات الفكرية في حقه، وهنا يمكن أن نستند في تقييمنا للدكتور شريعتي على نقطة مهمة، وهي من خلال مواجهته للتيارات الفكرية الأخرى في ساحتنا وكانت هذه التيارات قد بدأت عملها من خلال ثلاثة محاور؛ وهي: مواجهة الحس الوطني، ومواجهة كل ما هو إسلامي، ومحاولة تفتيت الأمة. وكانت تلك التيارات تتقدم بحسب اتجاهاتها، ولكن الدكتور شريعتي لما ظهر على ساحة الفكر الملتزم اختلف مع تلك التيارات في عمله بمقدار ١٨٠ درجة، مما يعني ذلك أن الدكتور شريعتي كان له ارتباط قوى بالإسلام، وأنه كان على طرفي نقيض مع حثالة المستغربين والتابعين للأجنبي ولكل ما يأتي من الخارج، حيث كانت علاقته بالأمة قوية وكان متفاعلاً معها.. يستلهم منها ويخاطبها وكان ذلك دأبه وديدنه.

مصدر فارسي: ويزنامه هيجدهمين سالگرد هجرت وشهادت دكتر علي شريعتي، الناشر: گرد آورنده؛ محمد علي أمير كَل، إيران، رشت، ص٦، از روشنفكران وشريعتي، ص٥٥-٥٧، سخنراني رهبر معظم إنقلاب در مدرسه عالى شهيد مطهري.



السيد أحمد الخميني

إن ما قدمه الدكتور شريعتي كان عظيماً، بحيث يتعذر علي الآن الإحاطة به، لأنه في الواقع كان ولا يزال معلم الثورة الإسلامية.

المصدر السابق لنص الإمام الخامنئي، ص٧، از كتاب كدامين راه سوم (مراسيم در منزل دكتر علي شريعتي، آذر ماه ١٣٥٩هـ. ش/١٩٨٠م).



الكاتب والمفكر الإيراني

علي أصغر حاج سيد جوادي

﴿ ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون ﴾.

استشهد أخي الدكتور علي شريعتي ..

إنه إتباعاً للشريعة الإسلامية المقدسة ، أعطى عمره القصير والمبارك وكذلك كل اللحظات التي كانت دم الحياة تدور في عروقه وهكذا كان شهيد زمانه.

إن الشهادة كما يراها الإسلام وكما يفهما الدكتور شريعتي بفكره العبقري ليست هبة الحياة واحتضان الموت في ساحة الجهاد ، لكنها الحضور في تموجات الحياة وتحمل المصائب والأذى التي يمارسها على الشعب المظلوم

الظلمة والمنافقون والمراءون وكذلك المحتكرون السارقون، إنه كان شهيداً وشاهداً صادقاً في حياة أمته.

وأنه مارس هذه الشهادة بقلمه ولسانه بطرح الإسلام الثوري الصحيح أمام حكام المال والقوة والدجالين الذين مسخوا الدين وهو في ربيعه بما يضمن مصالحهم اللاإنسانية ، وبكل شجاعة وفهم وإخلاص .

إن ما فعله الدكتور في سبيل إزاحة الستار عن الإسلام الحقيقي ، ومن ثم طرح المسؤولية الإنسانية الصحيحة أمام شبابنا، لعمل عظيم وجبار لم يحاوله أحد منذ فترة طويلة، وسيبقى أثره إلى مدة طويلة من الزمن في حياة شعبنا الثقافية والمعنوية .

إنه كان في جهاده الإنساني مثلاً حياً للأمة، كان لسانه وقلمه سيفاً صارماً على الظلمة، ومشعلاً مضيئاً وحجة تامة للمهتدين، كان لمنطقه الدور الأساسي في استمرار الحقيقة الإسلامية الثورية، وكذلك الدور الحقيقي لثورة محمد (ص) الاجتماعية والإنسانية ومن ثم ثورة في أفكار شباب وطننا، مما دفع النظام بحالة هستيرية إلى إغلاق مركز نشر أفكاره ومبادئه (حسينية الإرشاد) دون مبرر قانوني، واعتقل مدة طويلة الدكتور ووالده العلامة، وأخيراً خنق لسانه وقلمه بصورة جنونية. فرضوا العزلة الإجبارية على ذلك الإنسان العالم والمثقف والذي كان بفكره ضياء في قلوب الأجيال النتية، وجمعوا كتبه التي لم تكتب سوى الحقيقة، ولم تحتوي سوى على ما ينير عقول الجيل الحاضر المنكوب ويهدي أفكارهم. إنه كان الحجة الحية لزمانه ومجتمعه وكان شهيداً حياً للجريمة التي حملها النظام الديكتاتوري على الشعب من الظلم والفساد والنهب.

إنه تصديقاً لـ ((هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون)) .

كان نموذجاً حيا للمعرفة والوعي والضمير الحي في عصره .

إنه كان مرآة نقيا تظهر فيها الوجوه الخبيثة للفكر والنفاق والظلم والاستبداد .

إنه كان يفضح أساليب الخداع والرياء التي يمارسها محتالوا هذا العصر، وكان يبين الفرق بين الحق والباطل من خلال إعطاء الوجه الحقيقي للمجاهدين.

إنه لم يبك أبدا عطفا لاستشهاد علي والحسين عليهما السلام .. أصحاب التجسيد الخالد للبطولة والشجاعة والفضيلة، بل أنه اتباعا للرجلين العظيمين في الإسلام بقي شهيدا صامدا على الظلم والديكتاتورية. إنه نال أجره من الله، وبقي على كل إنسان شريف أن يكمل مشواره. يجب أن يخلدوا ذكراه وميراثه المبارك بكل شجاعة وشرف، ويصارعوا شيطان الظلم والاستبداد ، ويجيبوا بكل شجاعة على صرخة (هل من ناصر ينصرني) ، والتي كما قال الدكتور ؛ لم تكن خطاب الحسين (ع) لأصحابه في كربلاء الذين وهبوا كل حياتهم في سبيل مجاهدة الظلم والفساد الأموي، بل كان الخطاب موجهاً إلى كل الأجيال، إلى كل إنسان، إلى كل المناضلين - والذي وضح لهم مصيرهم في كل القرون - والعصور بالدعوة للثورة ضد الظلم. إن شريعتي لبى دعوة الحسين (ع) ووهب حياته كالعشاق. إنه انتخب طريق الشهادة بوعي، وكان يفهم طريق الفضيلة ، إنه طريق الله والجهاد ضد الظلم، وطريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

هنيئاً لكل الذين واجهوا ظلم عصورهم بقلمهم وممارستهم، وكذلك بشهادتهم وهم يقعون صرعى شهداء. إنني لا أعزي عائلته، بل أتمنى لأولاده وكل أولاد الوطن الشرفاء أن يكونوا كما كان شريعتي دوماً

شهداء أحياء وشهداء خالدين لعصورهم.

أنظر: مجلة أمل ورسالة (التابعة لحركة أمل اللبنانية)، ع٧، السنة الأولى، ١٩٧٧م، ص٢٢.

❖❖❖ ❖❖❖ ❖❖❖

الثائر والمفكر الإيراني

آية الله الطالقاني

...، جاء رجل إلى الإمام جعفر الصادق (ع) وهو مضطرب، فخاطب الإمام: يا بن رسول الله هلكت. فسأله الإمام: وماذا حدث؟ فأجاب: إني شككت بوجود الله فهدأ الإمام من روعه، وبدلاً من تكفيره أو طرده قال له: الله أكبر هذا أول اليقين فالله الذي عرفته وعبدته من قبل كان صنيعة خيالك وأوهامك، كان صنماً صنعته أنت، ليكون آلة بيدك تستخدمها لصالحك. الآن شككت بذلك وحطمت ذلك الصنم، وقد بقي عليك أن تواصل طريق اليقين لتصل طريق الإيمان الصحيح...

هنالك الكثيرون ممن يعبدون إلهاً كهذا، إنهم يحتاجونه كوسيلة للعيش والشفاء من الأمراض، وكبديل عن العمل والسعي والطب والعلم و...، إن ذلك الإله هو تماماً كالصنم الذي تصنعه الأوهام والخيالات المريضة لبشر ضعفاء.

لا شك أيضاً بأن كثيرين يبدءون بالشك ، ويبقون أسراه دون أن يستطيعوا الخلاص منه والعبور إلى اليقين. أما الشك الذي نتحدث عنه،

فهو الذي يعتبر أول اليقين، ويعتبر حافزاً على البحث والدراسة الجادة،...

... إن المرحوم شريعتي تميز بروح مستقصية شكاكة منذ بداية شبابه وأول عهده بالدراسة والتحصيل العلمي. كان يشك بكل شيء، حتى بدينه؛ فقد كان يشك بالدين السائد بين الناس، أي بذلك الإسلام الممسوخ، ذلك الإسلام الذي حول إلى دكان للارتزاق، ووسيلة للاحتراف وتربية (المريدين) كان لا بد لشاب واع مثل شريعتي أن يبدأ بالشك، لكنه لم يبق أسير الشك.

بدأ بدراسة، بحث في الأصول. قرأ في المناهل الأولى. فكر وتمعن في التفكير. هاجر في أرض الله الواسعة، والتقى بالناس في العالم، واحتك بمختلف المدارس والمناهج، فتوسعت آفاق فكره حتى بلور مفهومه عن إسلام ثوري حي وعاد إلى وطنه حاملاً عبئ الرسالة. إن هذا التحول والتطور إنما عاشه معظم شبابنا، ولكن ليس كل واحد منهم بشريعتي، ليستطيع أن يعبر مخاض الشك والتردد فيصل إلى اليقين.

في ظل أكثر العهود إرهاباً وسواداً حيث كان مجرد ذكر الإسلام الثوري، يعد أكبر جرم في نظرة الطغاة، بدأ شريعتي مهمته، فكسب قلوب الشباب وبدأ بتغيير مفاهيمهم. فقد كان الشباب إما أسرى مناهج ومدارس فكرية أخرى، أو مبهورين وغير واثقين من أنفسهم. إن علي شريعتي رسخ ثقة عميقة بين الشباب، ثقة بأصالتهم وفكرهم وبقدرتهم على الوصول لليقين؛ ورغم كل هذه الجهود الجبارة، فقد كان يردد طوال عمره وإلى أن وافته المنية: لست منزهاً عن الأخطاء؛ وغالباً عندما كنا معاً كان يقول لي: قومني إذا أخطأت ناقشني لأرى كيف يمكن أن أصحح أخطائي. إن هذه

كانت من صفاته البارزة إذ أن على الإنسان أن يتوقع دائماً بأنه قد يخطأ وأن عليه تصحيح خطأه.

كان دائماً يستمع للآخرين، ويفكر في القول ليتبع أحسنه. كان يأخذ ما هر الأحسن من كل مدرسة وفكر: مدرسة اليسار، مدرسة اليمين، مدرسة الإسلام، وقد قال لي مرة: إنني آخذ جملة أو فكرة من كتاب عادي جداً، كتاب ديني شائع مثلاً فأبرز وأطوّر ما لم تقع عليه أعين القراء.

لقد كان إنساناً نبيلاً خلوقاً متواضعاً، وكم ظلمه أولئك الخصوم الذين اتهموه بأنه عنيد لا يقبل النقاش.

كان يتحدث ويكتب ثم يقول للآخرين: ناقشوني وقوموني فلربما كنت أنا على خطأ... ومن خلال النقاش الصبور الدؤوب، استطاع أن يبلور ذلك النهج الإسلامي الذي هو كفيل بتغيير أمة بكاملها، واستطاع أن يسترجع شبابنا من ((قصور الشباب)) التي بناها الشاه ليلهو فيها الشباب وينسوا رسالتهم الاجتماعية ويصبحوا مشوهين وممسوخين. لقد استرجعهم شريعتي بعدما جعل من حسينية الإرشاد مناراً ومركزاً للاستقطاب.

كل يوم.. كنا نشهد معركة ضد شريعتي في أحد أحياء العاصمة. لقد شنوا عليه حملات ظالمة مستمرة. كنا نقول لأولئك المتحاملين: ماذا حدث؟ اذهبوا واسمعوا آراءه وناقشوه، وقدموا له الرد الذي تريدون. لكن الأمر كان يجري على نحو آخر، إذ كان البعض يقتطع جملة أو فقرة من كتاب له، ويستخدمها لتشويه فكر شريعتي والتحريض ضده في الاجتماعات العامة ومختلف الأوساط. تلك الاجتماعات التي كلنا نعلم بأن الساواك كان وراء تنظيمها ـ سراً أو علانية ـ.

لكن تلك المحاولات لم تنل من شريعتي، وقد حققت أفكاره تغييرات

كبرى في عقول الواعين من الناس، وخصوصاً في عقول الجيل الجديد. إن الإنجازات التي حققها شريعتي في قلب مفاهيم بأكملها بين الناس، هو الذي مهد لثورتنا العظيمة وأرسى لها.

إن آخر مرة التقيته فيها، كان عندما خرج من السجن، وقد سهرنا الليل معاً إلى ما بعد منتصفه؛ وقد تلمست فيه صفاء روح وإجادة لن أنساهما طوال حياتي، وعندما كنت أتحدث، كان يستمع إلي بكل جوارحه، ثم يعلق على الموضوع فيغنيه بشرح أوضح وتعبير أفضل. كان آخر موضوع تحدثنا حوله، هو سورة القدر، وتفسيرنا لمسألة ليلة القدر. أنا قلت جملة واحدة، فتلقفها مني وشرع بتحليل بهرني وجعلني أنسى الوقت، فلم أنتبه إلا وقد مرت ساعة بعد منتصف الليل... بعدها ودعته وافترقنا...

سار هو نحو قدره، نحو ((ليلة قدره))، وسرت أنا نحو قدر آخر، نحو السجن، حيث اقتربت من الموت، لكنني لم احظ بالشهادة، ولربما كانت مشيئة الله كانت تريد بي شيئاً آخر. أما هو فقد هاجر متجهاً نحو الشهادة.

أرجو من الله، أن يحفظ أفكار ونظريات ذلك الإنسان العظيم، حية في الأذهان. كما ارجوا منكم أن تدرسوا مؤلفاته وأفكاره وأن تطوروا مواضيعها.

ناضلوا وسيروا على الدرب الذي انتهجه شريعتي من أجل تشخيص ومعرفة الإسلام الذي نريد، إسلام الثورة الاجتماعية، لا إسلام تقليدي وذاتي.. فهذا ما كنا ننتمي إليه دوماً دون جدوى.

إن مسؤولية الحفاظ على الثورة ومواصلتها، تقع على كاهل الجيل

الجديد. إنني أعيش آخر أيامي، وقد وصلت إلى نهاية حدي. أرجو من الله أن يحفظ ويوفق الذين لا زالوا على الدرب سائرين.

فقرات من كلمة آية الله السيد محمود الطالقاني
في جامعة طهران، بمناسبة ذكرى وفاة شريعتي نقلها فاضل رسول.



المفكر الإيراني
مهدي بازركان

إن معرفتي بعلي شريعتي ترجع إلى فترة مبكرة، إلى بدايات التعاون مع والده الأستاذ محمود تقي شريعتي (الذي كان دائماً يغمرنا بلطفه ويكرمنا بتأييده). في مرحلة أخرى، عمل علي شريعتي معنا في حركة تحرر إيران، وأسس فرعها في أوربا عندما استقر في فرنسا، رغم أن هذا كله لا يعني اتفاقنا في جمع أطروحاته الفكرية، فقد طرح مفهوماً معيناً للشهادة ولتاريخ الشيعة وأمور كثيرة أخرى لا مجال للخوض فيها هنا.

المهم أنه يرجع إليه الفضل في تكوين جيل كامل من الشباب، جيل واع ضد الاستعمار والاستغلال من جهة، وضد التجهيل الديني من جهة أخرى. لقد ابتكر هو في أدبنا السياسي كلمات الاستضعاف والاستحمار، وكافح من أجل طرح الإسلام، بحيث يعني تطبيقه، بناء مجتمع توحيدي خال من الطبقات والاستغلال. لقد طرح الإسلام ليس فقط بأسلوب

جديد، وإنما بروح جديدة متجاوزاً في ذلك رجال الدين...

... إن تجاوزه لرجال الدين، أدى ببعضهم إلى محاربته وحتى تكفيره. فقد كسر هو احتكارهم لعلوم الدين، ثم أنه حاول أن يبعث في الناس قوة الإرادة والثقة بالنفس والشعور بالمسؤولية، حاول أن يغني الناس عن الوسطاء في ارتباطهم بالله؛ وهذه كانت ضربة لمصالح ووظائف بعض رجال الدين.

إن علي شريعتي كان أبنا باراً لهذا الزمن، الذي يغلي بحركات التحرر والثورات والانقلابات الاجتماعية. تأثر بالثورة الجزائرية وبفرانز فانون وبثورات العالم الأخرى. في الواقع، إنه دون جهود علي شريعتي، لما كانت الثورة تنفجر في ذلك الوقت بالذات، أو لربما اتخذت مساراً آخر.

رغم هذا، لا يمكن اعتباره صانعاً للثورة كما يصفه البعض، لأنه لا يوجد صانع للثورة. إنه كان أحد أبرز معالمها وروادها، وأن دوره أثر في توقيت الثورة ومسارها... لكنه لم يصنعها كما لم يصنعها أحد آخر.

إن التاريخ يسير نحو الأمام، والجميع يواكبون هذا المسير، أحدهم يخطو خطوة إلى الأمام وآخر تلوه في الخطوة.. وربما يحاول آخر أن يعرقل، لكن مسيرة الثورة تجري نحو الأمام وتفعل فيها عناصر وتأثيرات شتى، لذلك يصعب التركيز على دور شخص معين، وكأن له قدرة خارقة. إن هذا الأمر صحيح فيما يخص الاختراعات العلمية، ناهيك عن الحركة الاجتماعية.

ثم إن الفكر لا يصنع الثورة، إن الثورة تصنعها أساساً، حاجة المجتمع نفسه للتقدم؛ والناس عندما يحتاجون الثورة، ينشدون الفكر الذي يرشدهم ويمنحهم السلاح في النضال. هكذا كانت حاجة الشعب الإيراني للثورة ضد

نظام الشاه، وهكذا كان تمسكهم بفكر شريعتي.

في حوار معه في تشرين الثاني ١٩٧٩م.



رسالة من المفكر الكبير

فرانز فانون

((...، إن الإسلام سبق كل آسيا وأفريقيا في الكفاح ضد الاستعمار والغرب، لماذا؟.. لأن الإسلام تعرض، قبل أي شيء آخر، في هاتين القارتين إلى حملات الاستعمار والغرب، فقد كان أعداءه الألداء، اثخنوا جسمه بالجراح وشوهوه، لذلك نرى الحقد الأصيل للإسلام على الاستعمار.

إنني لا أحمل للإسلام نفس المشاعر التي تحملها أنت، ولكنني أتفق معك وأؤكد على كلامك بقوة - وربما أكثر منك أيضاً - بأن الإسلام في العالم الثالث هو أكثر العناصر والقوى (الاجتماعية والآيديولوجية) التي تستطيع مواجهة الغرب، والتي لها بالأساس طبيعة مناهضة للغرب.

إنني آمل من كل قلبي، بأن يستطيع المثقفون الأصليون في بلدانكم التمسك بذلك السلاح الجبار، بذلك الاحتياط الضخم من الثروة المعنوية والثقافية، الكامنة في أعماق المجتمعات الإسلامية. إن ذلك ضرورة حيوية، من أجل توعية واستنهاض الجماهير للكفاح ولمقاومة حملات أوربا، ولمقاومة الأفكار والحلول والوساوس التي تتسلل إلى بلداننا من أوربا.

إن التمسك بالإسلام ضروري لخوض تلك المعركة الدفاعية، ولإرساء الأسس من أجل بناء إنسان جديد وحضارة جديدة لذلك فمن الضروري أن تبعث الروح الإسلامية في الكيان الشرقي الذي ضعف وانحط.

إنني شخصياً لا أستطيع القيام بدور في ذلك، ولكنني واثق بأنك وإخوانك تتحملون مسؤولية أداء تلك الرسالة،.....)).



علي شريعتي يتحدث عن نفسه!

من آخر رسالة كتبها الشهيد علي شريعتي إلى إبنه إحسان عام ١٩٧٧م

...، لا أعرف ماذا تخبئ لي الأيام، وأي دور كتب علي في أداء رسالة الله العظيمة؛ ولكنني واثق بأن لي دوراً لم أتمه بعد، وإلا فكيف لا أزال حياً أرزق، بينما كان يجب أن تكون عظامي قد بليت سبع مرات إلى حد الآن!...

إن حياتي عبارة عن مراحل شبيهة بالخطط الخمسية!! إذ إنني أبدأ عملاً معيناً، ثم يبلغ نهايته بعد خمس سنوات، حيث أبدا مرحلة جديدة مما يشبه الصفر:

منذ بداية شبابي وإلى سقوط حكم الدكتور مصدق وإلى بداية الحكم الدكتاتوري، كانت خمس سنوات من النشاط، ثم بدأت مرحلة العمل السري في ((حركة المقاومة الوطنية))، التي انتهت بعد خمس سنوات،

حيث تشتت الحركة وانتهيت أنا للسجن؛ ثم فترة الدراسة في أوربا ((١٩٥٩-١٩٦٤))؛ وفترة العودة للوطن ((١٩٦٤-١٩٦٩)) وفيها: السجن والبطالة والنشاطات الأولى في الجامعة ثم فترة نشاطاتي ومحاضراتي في حسينية الإرشاد ((١٩٦٩-١٩٧٣))؛ بعدها قضيت خمس سنوات في ظل القمع والإرهاب، السجن والمراقبة، وها أنذا أبدأ خمس سنوات جديدة!.

أحمد الله لأنني عانيت كل تلك التجارب والنكسات المتعاقبة، ولا يزال عودي صلباً. أي جلد سميك يغطي ويحمي هذا الجسد! إن بعض علماء النفس يقولون، بأن الجيل الواحد لا يتحمل أكثر من هزيمة واحدة.. وها أنذا اعد نفسي للهزيمة السادسة أو السابعة الهزيمة أم النصر.. وما الفرق لنا؟ إن ذلك مهم جداً للتجار والرياضيين ومحترفي السياسة، أما بالنسبة لنا، فالمهم هو أدائنا لرسالة الله وقيامنا بواجبنا، تحت كل الظروف وفي مواجهة كل الاحتمالات. فإذا انتصرنا، نرجو من الله أن يقينا شر الغرور ونزعة الظلم واضطهاد الآخرين؛ وإذا هزمنا، نرجو من الله أن يقينا من الذل والهوان والخنوع،..

...، إن الكفاح من أجل الحقيقة والحرية، ومن أجل فلاح الإنسان هو أعظم سعادة، وإن إخلاصي لهذا الكفاح وتكريس حياتي من أجل الشعب، يخفف من شعوري بالتقصير من نواحي أخرى، حيث لم أستطع أن أكون زوجاً جيداً ولا أباً جيداً!

أحياناً أقلق، إذ أخشى أن تضطهد السلطة أطفالي الصغار ووالدي الشيخ المريض؛ ولكن مهما يحدث، فإنه في سبيل الله؛ والمرء حينما يتخذ لنفسه سبيلاً، ينبغي أن يستعد لكل الاحتمالات.. وأن يسير إلى النهاية

حازماً مصمماً مثل الكركدن، ..

...، ((فأقم وجهك للدين حنيفاً،...))! إن ما نقوم به، ونحن نمتلئ بحرارة الأيمان والعاطفة، يحتاج إلى نفس طويل وطبع صبور على الشدائد، كما يحتاج إلى إيمان وتعصب شديدين،.. اللهم امنحنا ذلك ووفق خطانا،...



من وصية(*) الدكتور شريعتي

إن حزني وألمي الوحيد؛ هو أنني لم أستطع أن أنهي أعمالي، بل إنني لم أستطع الاستمرار بها، وستبقى تلك غصة ماثلة أمامي، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن حزني وألمي على أن الكثير من أعمالي الرئيسية بقيت أسيرة زمانها ومهددة بالزوال وما نشر منها طبع على شكل مسودات مليئة بالأغلاط، وذلك لقلة الإمكانات وكثرة المشاغل.

يجب عدم النظر إلى أعمالي على أنها أعمال علمية تحقيقية فحسب، بل يجب أن نتلقاها كصرخات ـ من شدة الألم والأسى ـ ودلائل باتجاه الطريق وهزات من أجل الصحوة ومشاعل على الطريق ونظرات كلية في إطار الدين ودعوة واحدة وجهات ورؤى وأخيراً نوع من التعبئة الفكرية والروحية في المجتمع.

(*) وصيه: الباحث والكاتب الإيراني محمد رضا حكيمي.

كل ذلك كتبته وأنا منفي وتحت ظروف ضاغطة ومؤامرات محاكة وفي حال كنت أنتظر فيه المصيبة في كل لحظة، لذلك يجب أن يعاد النظر في هذه الكتابات من الناحية العلمية والفنية وتصحيح الأخطاء اللفظية والمعنوية وتطبع مرة أخرى، فهي ثمرة حياتي وكل ما أتمنى وهي كل وجودي وميراثي.

إن لطف الله وحرقة أوليائه للدين جعلتني أتكلم في هذا السكوت المطبق في زمان أصبحنا نفقد فيه كل شيء، فأمتنا تعاني من مسخ هويتها وغديرنا العذب في حال الجفاف وهذه منائرنا الشامخة بقيت بلا مُدافع عنها أمام الهمجية والغوغائية حتى أضحى من الصعب أن يجد كلامي طريقه بين آلاف الأحقاد والآلام التي تحيطنا.

أنني استودعك (الباحث الإيراني محمد رضا الحكيمي) الله واستودع هداية وتربية الناس الذين هم أعز من أولادي وإنني بانتظار مشيئة الله سبحانه وتعالى.

علي شريعتي - شهر آذار ١٩٧٦م -

المصدر: ويزنامه هيجدهمين سالكَرد هجرت وشهادت دكتر علي شريعتي، الناشر: كرد آوررنده: محمد علي أمير كل، إيران، رشت، ص٢٢.



المؤلف في سطور

※ من مواليد ١٣٩١ هـ ١٩٧١م، العراق/ البصرة

※ بكالوريوس هندسة/ جامعة البصرة.

※ دراسات عليا في العلوم الإسلامية (بحث الخارج)

※ باحث في قضايا الفكر الإسلامي والإنساني

※ رئيس تحرير مجلة «الوعي المعاصر»

※ صدر له، ثلاثية الأجيال (الإسلام، الزمن، الواقع)

إنَّ حزني وألمي الوحيد، هو أنني لم استطع أن أنهي أعمالي، بل إنني لم أستطع الاستمرار بها، وستبقى تلك غصة ماثلة أمامي، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن حزني وألمي على أن الكثير من أعمالي الرئيسية بقيت أسيرة زمانها ومهددة بالزوال وما نشر منها طبع على شكل مسودّات مليئة بالأغلاط، وذلك لقلة الإمكانات وكثرة المشاغل.

يجب عدم النظر إلى أعمالي على أنها أعمال علمية تحقيقية فحسب، بل يجب أن نتلقاها كصرخات - من شدة الألم والأسى - ودلائل باتجاه الطريق وهزّات من أجل الصحوة، ومشاعل على الطريق، ونظرات كُليَّة في إطار الدين ودعوة واحدة ورؤى، وأخيراً نوعاً من التعبئة الفكريّة والروحية في المجتمع.

كل ذلك كتبته وأنا منفي وتحت ظروف ضاغطة، ومؤامرات محاكة، وفي حال كنت أنتظر فيها المصيبة في كل لحظة، لذلك يجب أن يعاد النظر في هذه الكتابات من الناحية العلمية والفنية، وتصحيح الأخطاء اللفظية والمعنوية وتطبع مرة أخرى، فهي ثمرة حياتي، وكل ما أتمنى، وهي كل وجودي وميراثي.

إن لطف الله وحرقة أوليائه للدين، جعلتني أتكلم في هذا السكوت المطبق في زمان أصبحنا نفقد فيه كل شيء، فأمتنا تعاني من مسخ هويتها وغديرنا العذب في حال الجفاف، وهذه منائرنا الشامخة بقيت بلا مُدافع عنها أمام الهمجية والغوغائية، حتى أضحى من الصعب أن يجد كلامي طريقه بين آلاف الأحقاد والآلام التي تحيطنا.

أنني استودعك (الباحث الإيراني محمد رضا الحكيمي) الله واستودعه هداية وتربية الناس الذين هم أعز من أولادي، وإنني بانتظار مشيئة الله سبحانه وتعالى.

من وصية الدكتور شريعتي



دار الأمير للثقافة والعلوم ش.م.م
مؤسسة ثقافيَة للتأليف والترجمة والنشر
هاتف: 717665 3 00961 تلفاكس: 554338 1 00961
ص.ب 5551/ 113 الحمراء - بيروت - لبنان
E-mail:daralamir@hotmail.com